**MICHEL FOUCAULT**
***Istoria sexualităţii***

**Vol. 2**

**Practicarea plăcerilor**

CUPRINS:
INTRODUCERE.5
1. Modificări.7
2. Formele problematizării.17
3. Morala şi experienţa sinelui.28
I. PROBLEMATIZAREA MORALĂ A PLĂCERILOR.35
1. Aphrodisia.40
2. Chresis.54
3. Enkrateia.63
4. Libertate şi adevăr.78
II. DIETETICA.93
1. Despre regim în general.97
2. Dieta plăcerilor...106
3. Riscuri şi primejdii.114
4. Actul, consumul, moartea.121
III. ECONOMICUL.135
1. Înţelepciunea căsătoriei.137
2. Gospodăria lui Ischoroah; 146
3. Trei politici ale cumpătării.159
IV. EROTICA. 177
1. O relaţie incertă.179
2. Onoarea unui adolescent.195

3. Obiectul plăcerii.205
V. ADEVĂRATA IUBIRE.215
CONCLUZIE…233

## INTRODUCERE

### Modificări.

Seria aceasta de cercetări apare mai târziu decât am proiectat iniţial şi sub o formă cu totul deosebită.

Motivul este că acestea nu trebuiau să constituie nicio istorie a comportamentelor, niciuna a reprezentărilor, ci o istorie a „sexualităţii”: ghilimelele sunt aici intenţionate şi justificate. Nu mi-am propus reconstituirea unei istorii a comportamentelor şi practicilor sexuale după formele lor succesive, evoluţia şi răspândirea lor.

Nici n-am urmărit să analizez ideile (ştiinţifice, religioase ori filosofice) prin care aceste comportamente au fost descrise. Intenţia mea era ca în primul rând să mă opresc asupra noţiunii, atât de comune şi atât de recente, de „sexualitate”: să-mi iau distanţa necesară faţă de ea, să schiţez o evidenţă devenită familiară şi să analizez contextul teoretic şi practic asociat ei. Cuvântul „sexualitate” a apărut în limbaj târziu, la începutul secolului al XIX-lea. Acest fapt nu trebuie privit ca fiind neînsemnat, dar nici nu trebuie exagerată importanţa sa. El indică altceva

decât o modificare de vocabular; dar nu este semnul unei apariţii subite a subiectului pe care îl desemnează. Utilizarea cuvântului s-a articulat în raport cu alte fenomene: expansiunea unor domenii diverse ale ştiinţei (incluzând atât mecanismele biologice ale reproducţiei, cât şi variantele individuale sau sociale ale comportamentului); instituirea unui ansamblu de reguli şi de norme, parţial tradiţionale, parţial noi, susţinute de instituţii religioase, judecătoreşti, pedagogice sau medicale; modificări şi în modul de determinare a indivizilor de a conferi sens şi valoare comportamentului lor, obligaţiilor, plăcerilor, sentimentelor şi senzaţiilor, viselor lor. Ideea era să urmărim cum se constituise în societatea occidentală modernă o „experienţă”, astfel încât indivizii să se recunoască drept subiecţi ai unei „sexualităţi” deschise spre domenii foarte diferite ale cunoaşterii şi clădită pe un sistem de reguli şi constrângeri. Acela era, aşadar, proiectul unei istorii a sexualităţii ca experienţă – înţelegând prin experienţă corelaţia care se stabileşte într-o cultură între cunoaştere, tipuri de normativitate şi forme de subiectivitate.

O astfel de perspectivă asupra sexualităţii antrena descătuşarea dintr-un tipar de gândire pe vremea aceea destul de comun: acela care făcea din sexualitate un invariant şi care presupunea că, dacă aceasta îmbracă în manifestările sale nişte forme caracteristice din punct de vedere istoric,

aceste forme sunt rezultatul diverselor mecanisme de represiune exercitate asupra ci de orice societate; ceea ce semnifică excluderea din câmpul istoric a dorinţei şi a subiectului dorinţei, determinând în schimb forma generală a interdicţiei să fie responsabilă de istoricitatea conţinută în sexualitate. Dar respingerea acestei ipoteze nu era, însă, suficientă. Considerarea „sexualităţii” ca o experienţă singulară din punct de vedere istoric avea drept condiţie posedarea unor instrumente capabile să analizeze, în trăsăturile specifice şi în corelaţiile lor, cele trei axe constitutive: constituirea ştiinţelor referitoare la ea, sistemele de influenţă care-i reglementează practicarea şi formele în care indivizii pot şi trebuie să se recunoască subiecţi ai sexualităţii, în ce priveşte primele două puncte, scria anterioară de studii, publicată sub titlul Voinţa de şti.

— Fie că face referire la medicină şi psihiatric, fie că vorbeşte despre puterea punitivă şi procedurile disciplinare – mi-a pus la dispoziţie instrumentele necesare; analizarea practicilor discursive făcea posibilă înţelegerea constituirii unui ansamblu de cunoştinţe, eludând dilema ştiinţei şi ideologici; analizarea relaţiilor de putere şi a tehnologiilor lor îmi îngăduia să le consider ca pe nişte strategii deschise, care se sustrăgeau alternativei unei puteri înţelese ca dominare şi denunţate ca simulacru.

Dar studiul mijloacelor prin care indivizii sunt

determinaţi să se recunoască drept fiinţe sexuale se anunţa a fi mult mai anevoios.

Noţiunea de dorinţă, sau aceea de subiect posedat de dorinţă, era atunci, dacă nu o teorie, cel puţin o temă teoretică aproape în unanimitate acceptată. Chiar şi această accepţie era bizară: tema poate fi aflată, în anumite variante, chiar în centrul teoriei clasice a sexualităţii, dar şi în concepţiile care urmăreau să se disocieze de ea; părea a fi fost moştenirea, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, a unei lungi tradiţii creştine. Experienţa sexualităţii poate fi comparată, ca figură istorică aparte, cu experienţa creştină a „cărnii”: ambele par guvernate de principiul „omului dorinţei”, în orice caz, găseam că este dificil de analizat formarea şi dezvoltarea experienţei sexualităţii din secolul al XVIII-lea, în lipsa unui studiu istoric şi critic asupra dorinţei şi a fiinţei stăpânite de dorinţă. Adică fără a face o „genealogic”. Când spun genealogie nu mă refer la o istorie a concepţiilor succesive despre dorinţă, senzualitate sau libido, ci la o analiză a practicilor prin care indivizii au fost determinaţi să-şi acorde atenţie, să se descifreze, să se recunoască şi să se recunoască drept subiecte ale dorinţei, punând în funcţiune un anumit raport între ei şi şinele lor, un raport care le îngăduia să afle în dorinţă adevărul fiinţei lor, fie el firesc sau, dimpotrivă, deformat.

Pentru a rezuma, în această genealogic ideea era de a descoperi cum au fost determinaţi

indivizii să exercite, asupra lor înşişi şi asupra altora, o hermeneutică a dorinţei în care comportamentul lor sexual a fost în mod categoric raţiunea, dar nu domeniul exclusiv; pe scurt, pentru a înţelege cum putea omul modern să se experimenteze pe sine ca subiect al „sexualităţii”, era absolut necesar ca mai întâi să aflu modalitatea prin care, secole întregi, omul occidental a fost determinat să se recunoască drept subiect al dorinţei.

Pentru a analiza ceea ce este adesea numit progresul cunoaşterii, am găsit că este necesară o deplasare teoretică: aceasta mi-a dat ideea de a cerceta formele practicilor discursive care constituiau cunoaşterea. Mai era nevoie şi de o altă deplasare teoretică în vederea analizării a ceea ce adesea este descris ca manifestări ale „puterii”: astfel, am ajuns să-mi pun întrebări asupra relaţiilor multiple, a strategiilor deschise şi a tehnicilor raţionale care articulează exercitarea puterii, în acest punct, îmi apărea drept necesară şi o a treia deplasare, pentru a afla ce anume este definit ca „subiect”; trebuia să urmăresc formele şi modalităţile relaţiei cu sine prin care individul se constituie şi se recunoaşte drept subiect. După ce am studiat jocul adevărului unora în raport cu ceilalţi – cercetând anumite ştiinţe empirice din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea mai pe urmă jocului adevărului în raport cu relaţiile de putere, de exemplu practicile de pedepsire, o nouă

cercetare se impunea: studierea mecanismelor adevărului în relaţia de la sine la sine şi constituirea sinelui ca subiect, în cadrul unui domeniu de referinţă şi al unui câmp de investigare care s-ar putea numi „istoria omului dorinţei”.

Însă era clar că trasarea acestei genealogii m-ar fi îndepărtat foarte mult de proiectul iniţial. Trebuia să mă decid: fie să păstrez planul iniţial, completat de o scurtă trecere în revistă, din punct de vedere istoric, a temei dorinţei, ori să restructurez tot studiul înjurai constituirii lente, începând cu Antichitatea, a unei hermeneutici a sinelui. Am ales a doua alternativă, pentru că de ani de zile mă obseda intenţia de a scoate la lumină unele clemente care ar putea servi la scrierea unei istorii a adevărului. Nu o istorie a adevărului cuprins în cunoaştere, ci o analiză a „mecanismelor adevărului”.

— Jocurile autenticului şi ale falsului prin care fiinţa se constituie din punct de vedere istoric ca experienţă, adică fiinţa care poate fi, şi trebuie să fie, gândită. Prin mijlocirea căror mecanisme ale adevărului îşi gândeşte omul propria-i fiinţă atunci când se crede nebun sau bolnav, când se gândeşte ca fiinţă vie, vorbind şi muncind, când se judecă şi se condamnă ca vinovat? Prin ce mecanisme ale adevărului se recunoaşte fiinţa umană ca om al dorinţei? Am avut impresia că, formulând astfel problema şi căutând să o

elaborez începând cu o epocă atât de îndepărtată de orizonturile care îmi erau familiare într-o vreme, renunţam la planul iniţial, dar ajungeam mai aproape de întrebarea pe care de multă vreme încerc să o formulez, cu toate că acest lucru necesita câţiva ani de muncă suplimentari.

Desigur, existau şi riscuri; însă aveam un mobil şi am crezut că dobândeam şi un oarecare avantaj teoretic.

Care ar fi fost riscurile? Întârzierea şi tulburarea planului de apariţie stabilit. Le sunt recunoscător celor care au urmărit traseele şi sinuozităţile lucrării mele – mă refer la studenţii mei de la Collège de France – precum şi acelora care au avut răbdarea să aştepte – în primul rând Pierre Nora. Cât despre cei care cred că este o pierdere de timp să te chinui, să începi iar şi iar, să încerci, să te înşeli, să schimbi totul din temelii, cei care, în fond, cred că decât să lucrezi în incertitudine şi nelinişte mai bine abandonezi, ei bine, e clar că aceştia sunt locuitorii altei planete decât a celei pe care trăiesc e.

În plus, mai exista şi riscul intrării în nişte texte pe care nu le cunoşteam îndeajuns. Puteam să le adopt fără a-mi da seama prea bine, la unele forme de analiză sau modalităţi de a formula problema, care abordate pe altă cale, nu erau adecvate cu ele; lucrările lui P. Brown şi P. Hadot, precum şi numeroasele convorbiri cu ei, m-au ajutat foarte mult. În altă ordine de idei, era

posibil şi ca, în eforturile mele de a mă obişnui cu textele vechi, să pierd şirul subiectelor pe care mi le propusesem; la Berkeley, H. Dreyfus şi P. Rabinow mi-au permis, datorită observaţiilor, întrebărilor şi exigenţei lor, să ajung la o reformulare teoretică şi metodologică.

Am primit recomandări preţioase şi de la F. Wahl.

De-a lungul acestor ani am primit permanent ajutorul lui Paul Veyne. El ştie bine care sunt rigorile unei cercetări, ca un adevărat istoric ce este; dar ştie şi labirintul în care intri atunci când îţi propui să elaborezi istoria mecanismelor adevărului şi ale falsului; face parte dintre foarte puţinii cercetători care acceptă să facă faţă riscului presupus, pentru orice sistem de gândire, de chestiunea istoriei adevărului. Influenţa sa asupra acestor pagini ar fi dificil de evidenţiat.

Cât despre motivul care m-a îndemnat să scriu aceste pagini, este foarte simplu. Sper ca el, în sine, să fie suficient pentru anumiţi cititori. Este vorba de curiozitate – unicul fel de curiozitate care merită să fie satisfăcută cu un fel de obstinaţie: nu pentru a asimila cunoştinţe convenabile, ci pentru a putea să iei o distanţă faţă de tine însuţi. Cât ar mai valora pasiunea pentru cunoaştere, dacă nu ar avea ca rezultat decât acumularea de cunoştinţe şi nu, într-un anumit fel şi în măsura posibilului, şi rătăcirea celui care îl cunoaşte?

Nu sunt nici elenist, nici latinist. Dar mi-am spus că dacă voi lucra cu grijă, cu răbdare, cu modestie şi atenţie, va fi posibil ca textele Antichităţii greceşti să-mi devină suficient de familiare, o familiaritate ce îngăduie, potrivit unei practici ţinând de filosofia occidentală, de a vedea totodată ce ne separă de o gândire în care recunoaştem originea gândirii noastre şi ce ne apropie, în pofida acestei distanţe pe care o mărim neîncetat.

Există momente ale vieţii când a şti dacă se poate gândi şi altfel decât de obicei este absolut necesar pentru a continua să gândeşti. S-ar putea obiecta că aceste jocuri cu sine n-au decât să rămână în culise şi că, cel mult, fac parte dintre studiile pregătitoare, ce dispar de la sine când ţinta a fost atinsă, însă ce înseamnă în zilele noastre filosoful – adică activitatea filosofică – dacă nu acţiunea critică a gândirii asupra ei însăşi? Şi, în loc de a justifica ceea ce deja se ştie, nu cumva ca constă în strădania de a descoperi cum şi până la ce limite ar fi posibil să gândeşti altfel? Întotdeauna există o doză de derizoriu în discursul filosofic atunci când, din exterior, vrea să le impună altora legea, să-i înveţe unde se află adevărul lor şi în ce fel să-l afle, sau atunci când se străduieşte să-i judece de pe poziţii pozitiv naive; dar este dreptul său de a încerca să afle ceea ce poate fi modificat în propria judecată prin

mijlocirea unei cunoaşteri ce-i e străină, „încercarea”, care trebuie înţeleasă ca o experienţă transformatoare a sinelui în mecanismul adevărului, şi nu ca o apropiere simplificatoare a semenului în vederea comunicării – este trupul viu al filosofiei, dacă ea mai este ce era pe vremuri, adică o „asceză”, o exercitare a sinelui în gândire.

Studiile care urmează, precum şi altele scrise mai înainte, sunt studii de „istorie” în virtutea domeniului tratat şi a referinţelor, dar nu sunt lucrări de „istoric”. Asta nu vrea să spună că ele ar rezuma sau ar sintetiza munca altora. Ele ar fi – dacă le considerăm din perspectiva „pragmaticii” lor – protocolul unui îndelung exerciţiu, cu multe tatonări, adesea reluat şi corectat. Un exerciţiu filosofic: intenţia sa era de a afla în ce măsură efortul de a gândi propria-i istorie poate elibera gândirea de raţionamente nemărturisite şi poate să-i permită să judece altfel.

Oare a fost bine că mi-am asumat aceste riscuri? Nu mic îmi revine sarcina de a răspunde la aceasta. Ştiu numai că, deviind astfel tema şi reperele cronologice ale studiului meu, am câştigat un oarecare avantaj teoretic: am trecut la două generalizări, ceea ce mi-a permis să-i trasez un orizont mai larg şi să-i fac în acelaşi mai precise metoda şi obiectul.

Coborând astfel în adâncurile istoriei, de la epoca modernă, frecând prin creştinism, până în

Antichitate, mi s-a părut că devenise imposibil de eludat o întrebare foarte simplă şi foarte generală: de ce comportamentul sexual, cu activităţile şi plăcerile pe care le presupune, constituie obiectul unei preocupări morale? De ce această preocupare pentru etică, cel puţin în unele momente, în anumite societăţi sau în anumite grupări, părea mai importantă decât atenţia morală acordată altor domenii, esenţiale cu toate acestea în viaţa individuală sau colectivă, cum ar fi obiceiurile alimentare sau îndeplinirea îndatoririlor civice? Ştiu că apare instantaneu în minte un răspuns: deoarece sexualitatea este obiectul unor interdicţii fundamentale a căror transgresare este privită ca o gravă greşeală. Dar răspunsul acesta înseamnă a propune ca soluţie chiar întrebarea şi, mai ales, a nu admite că preocuparea etică referitoare la conduita sexuală nu este întotdeauna, în intensitate sau în forme, în relaţie directă cu sistemul de interdicţii. De multe ori se întâmplă ca preocuparea morală să fie puternică acolo unde, în mod cert, nu există nici constrângere, nici interdicţie. În fine, aceasta din urmă şi problematizarea morală sunt două lucruri distincte. Aşadar, mi s-a părut că întrebarea care trebuia să fie firul conducător era aceasta: cum, de ce şi sub ce formă a fost constituită activitatea sexuală ca domeniu moral? De ce o preocupare etică atât de insistentă, deşi variabilă ca forme şi intensitate? De ce această „problematizare”? În

fond, aceasta este misiunea unei istorii a gândirii, în contrast cu istoria comportamentelor sau a reprezentărilor: de a stabili condiţiile în care fiinţa umană „problematizează” ce este, ce face şi lumea în care trăieşte.

Ridicând, însă, această întrebare foarte generală şi aplicând-o şi la cultura grecească şi greco-latină, am realizat că problematizarea era legată de un ansamblu de practici de o importanţă extrem de mare în societăţile noastre: ceea ce am putea numi „artele existenţei”. Adică acele practici gândite şi voluntare prin intermediul cărora oamenii nu numai că-şi stabilesc reguli comportamentale, dar şi încearcă să se schimbe ei înşişi, să se transforme în fiinţa lor unică şi să facă din viaţa lor o operă ce comportă anumite valori estetice şi corespunde anumitor criterii de stil. „Artele existenţei”, aceste „tehnici ale sinelui” au pierdut o parte din importanţa şi din autonomia lor atunci când au fost încorporate, alături de creştinism, în exercitarea unei puteri pastorale, apoi, mai târziu, în practici de tip educativ, medical sau psihologic. Este la fel de adevărat că îndelungata istorie a acestor estetici ale existenţei şi a tehnologiilor sinelui ar trebui reluată. A trecut mult timp de când Burckhardt le-a subliniat importanţa în epoca Renaşterii, dar supravieţuirea, istoria şi dezvoltarea lor nu se opresc aici1, în orice caz, mi s-a părut că studiul problematizării comportamentului sexual în

Antichitate putea fi considerat ca un capitol – unul dintre primele capitole – ale acestei istorii generale a „tehnicilor sinelui”.

Câtă străduanie pentru a ajunge la o modificare a modului de a privi lucrurile, o modificare a orizontului cunoaşterii şi pentru a încerca o mică distanţare! Oare a dus efectiv această străduanie la o gândire diferită? Poate că, cel mult, a făcut posibil un mod de a vedea diferit de cel care fusese până atunci, precum şi percepţia a ceea ce s-a făcut, dintr-un alt unghi şi într-o lumină mai clară. Deşi îţi închipui că iei distanţă, te situezi pe verticala sinelui. Călătoria întinereşte lucrurile şi învecheşte relaţia cu şinele. Acum mi se pare că văd mai limpede cum m-am lăsat cucerit de studierea unei istorii a adevărului, cam pe bâjbâite şi pe fragmente succesive şi diferite: urma să analizez nu comportamentele sau ideile, nu societăţile şi nici „ideologiile” lor, ci problematizările prin care fiinţa se vădeşte ca putând şi trebuind să fie gândită, precum şi practicile de la care prind formă. Dimensiunea arheologică a analizei permite analizarea formelor înseşi ale problematizării; iar dimensiunea sa genealogică îngăduie constituirea lor plecând de la practici şi de la modificările acestora. Problematizarea nebuniei şi a bolii plecând de la practicile sociale şi medicale, definind un anumit profil de „normalizare”; problematizarea vieţii, a limbajului şi a muncii în practicile discursive,

supunându-se anumitor reguli „epistemice”; problematizarea crimei şi a comportamentului criminal, plecând de la unele practici punitive supuse unui model „disciplinar”, în sfârşit, aş vrea să arăt în ce moduri au fost problematizate în Antichitate activitatea şi plăcerile sexuale prin practicile sinelui, punând în funcţiune criteriile unei „estetici a existenţei”.

Ar fi inexact să credem că, de la Burckhardt încoace, studierea acestor arte şi a esteticii existentei a fost abandonată. Să ne gândim la studiul lui Benjamin despre Baudelaire. O analiză interesantă se găseşte şi în cartea recentă a lui S. GREENBLAT, Renaissance Self-fashioning, 1980.

Acestea sunt, aşadar, raţiunile pentru care mi-am reorientat studiul asupra genealogici omului dorinţei, din Antichitatea clasică până în primele secole ale creştinismului. Am urmărit o repartizare cronologică simplă: un prim volum, Practicarea plăcerilor, închinat felului prin care activitatea sexuală a fost dezbătută de filosofii şi medicii culturii clasice greceşti, în secolul al IV-lea înainte de Christos.; Preocuparea de sine, consacrat acestei dezbateri în textele greceşti şi latine din primele două secole ale erei noastre; în fine, Mărturiile cărnii urmăreşte formarea doctrinei şi a pastoralei simţurilor, în ceea ce priveşte documentele necesare acestui studiu,

majoritatea vor fi texte „de recomandare”; mă refer la acele texte care, indiferent de forma lor (discurs, dialog, tratat, culegere de precepte, scrisori etc.) au drept temă principală recomandările privind regulile de comportament. Nu le voi folosi decât în scopul clarificării textelor teoretice referitoare la doctrina plăcerii sau a pasiunii. Domeniul care va fi analizat în paginile ce urmează este constituit din texte care pretind a enunţa reguli, prescripţii, opinii pentru comportarea cuvenită: texte „practice”, ele însele sunt obiecte ale „practicii”, în sensul în care au fost redactate pentru a fi citite, învăţate, studiate, folosite, probate şi prin care se urmăreşte constituirea unei osaturi a comportamentului de zi cu zi. Aceste texte îndeplineau rolul de operatori care-i îngăduiau omului să se întrebe în privinţa propriei sale conduite, să şi-o supravegheze, să o modeleze, să se constituie pe sine ca subiect etic; în fond, voi sublinia în cele ce urmează o funcţie „eto-poetică”, pentru a cita un termen al lui Plutarh.

Deoarece această analiză a omului dorinţei se situează la intersecţia dintre o arheologie a problematizării şi o genealogie a practicilor sinelui, aş vrea ca, înainte de a începe să dezbat aceste

Acest volum pe care Foucault intenţiona să-l scrie pentru a încheia amplul său studiu asupra istoriei sexualităţii nu a mai fost scris niciodată.

Moartea l-a împiedicat pe filosof să-şi termine acest ambiţios proiect, (n.tr.) două noţiuni, să justific formele „problematizării” pe care le-am reţinut, să prezint ce se poate înţelege prin „practicile sinelui „şi să explic prin ce fel de paradoxuri şi dificultăţi am fost determinat să înlocuiesc o istorie a sistemelor de morală, a căror origine se afla în interdicţii, cu o istorie a problematizărilor etice ce au ca origine practicile sinelui.

Formele problematizării

Să luăm ca ipoteză de lucra acceptarea, deocamdată, a câtorva categorii destul de generale precum „păgânism”, „creştinism”, „morală” şi „morală sexuală”. Să presupunem că ne punem problema în ce puncte se diferenţiază în modul cel mai peremptoriu „morala sexuală a creştinismului” de „morala sexuală a păgânismului antic”: interzicerea incestului, dominaţia masculină sau aservirea femeii? Desigur că nu acestea ar fi răspunsurile: este bine cunoscută importanţa şi constanţa acestor fenomene sub diversele lor forme. Vor fi avansate alte puncte de diferenţiere, mai aproape de adevăr. Conţinutul actului sexual însuşi: creştinismul l-ar fi asimilat răului, păcatului, căderii, morţii, în timp ce Antichitatea l-ar fi dotat cu semnificaţii pozitive. Circumscrierea partenerului legitim: creştinismul, spre deosebire de cutuma din societăţile greceşti şi romane, nu l-ar fi acceptat decât în cadrul

căsătoriei monogame, iar în cadrul acestei conjugalităţi i-ar fi impus principiul unui scop în mod exclusiv procreator. Condamnarea relaţiilor dintre indivizi de acelaşi sex: creştinismul le-ar fi exclus cu mare asprime, în timp ce Grecia le-ar fi slăvit – iar Roma le-ar fi acceptat – cel puţin între bărbaţi. La aceste trei puncte majore de opoziţie s-ar mai putea adăuga înalta valoare morală şi spirituală pe care creştinismul, spre deosebire de morala păgână, o atribuia abstinenţei riguroase, castităţii permanente şi virginităţii; pe scurt, se pare că în privinţa tuturor temelor privite atât de mult timp ca fiind foarte importante – natura actului sexual, fidelitatea monogamică, relaţiile homosexuale, castitatea – anticii erau mai curând indiferenţi şi că nimic din cele amintite mai sus nu le-a reţinut prea mult atenţia şi nici n-a fost pentru ei o problemă acută.

Dar situaţia nu este chiar aşa şi aceasta ar fi lesne de demonstrat.

S-ar putea dovedi, evidenţiind împrumuturile directe şi o strictă continuitate, că între primele doctrine creştine şi filosofia morală a

Antichităţii se constată multe contaminări: primul mare text creştin destinat practicii sexuale în cadrul căsătoriei – este vorba despre capitolul X, cartea a II-a, a lucrării Pedagogul de Clement din

Alexandria – se sprijină pe un număr de referinţe din Biblie, dar şi pe un ansamblu de

principii şi precepte luate direct din filosofia păgână. Aici, deja este evidentă o anumită asociere între activitatea sexuală şi rău, principiul monogamici procreatoare, condamnarea relaţiilor între cei de acelaşi sex sau elogierea abstinenţei. Şi nu este totul: la o scară istorică mai largă s-ar putea vedea permanenţa temelor, a frământărilor şi a exigenţelor care au marcat etica creştină şi morală a societăţilor europene modeme, doar că acestea erau încă de pe atunci prezente în gândirea greacă sau greco-romană. Iată şi câteva dovezi: manifestarea unei temeri, un model de comportament, imaginea unei atitudini dezonorante, un exemplu de abstinenţă.

**1. O temă**

Tinerii atinşi de risipă de spermă „prezintă caracteristicile slăbiciunii şi ale bătrâneţii; ajung laşi, fără vigoare, moleşiţi, nătângi, încovoiaţi, neputincioşi, livizi, efeminaţi, nu au poftă de mâncare, au corpul rece, cu membrele grele, într-un cuvânt, sunt aproape pe de-a-ntregul pierduţi. Pentru mulţi dintre ei, consecinţa acestei boli e paralizia; şi cum să nu fie afectată puterea nervoasă, când natura e şubrezită în principiul său regenerator şi în chiar izvorul vieţii?”

Maladia, „ruşinoasă în sine”, este „primejdioasă fiindcă duce la istovire şi dăunătoare pentru societate prin faptul că pune piedici propagării speciei; pentru că este, sub toate chipurile ei, pricina foarte multor suferinţe,

se impune să fie tratată cu îngrijiri grabnice”[1].

Traducătorul francez, L. Renaud (1843), comentează în termenii următori acest

Sunt uşor de recunoscut în acest text obsesiile cu care medicina şi pedagogia din secolul al XVIII-lea au înconjurat consumul sexual pur – care nu fecundează şi nu are nici partener; – cel care abuza de sexul său era avertizat sistematic, prin mijlocirea unei literaturi indiscrete, că această practică va provoca în timp epuizarea organismului, moartea individului şi stingerea speciei, în acest fel omenirea însăşi fiind prejudiciată. Aceste spaime determinate par a fi constituit substitutul „naturalist” şi ştiinţific, în gândirea medicală a secolului al XIX-lea, al unei tradiţii creştine care asimila plăcerea domeniului morţii şi al răului.

Or, pasajul în care se descriu primejdiile plăcerii solitare este, în fapt, o traducere – o traducere liberă, în stilul epocii – a unui text redactat de un medic grec, Aristeu, în secolul I după Christos. Pe tema acestei spaime de actul sexual, care, dacă nu se încadrează în reguli, e posibil să aibă efectele cele mai otrăvitoare asupra sănătăţii individului, există numeroase scrieri în această epocă: Soranus, de exemplu, credea că activitatea sexuală era, în orice caz, mai puţin bună pentru sănătate decât abstinenta sau

---

1 Aristeu, Des signes et de la cure des maladies chroniques, II, 5.

virginitatea. Cu mult timp în urmă, medicina prescrisese cu insistenţă prudenţa şi moderaţia în practicarea plăcerilor sexuale: trebuia să fie ales cu atenţie momentul, să se ţină seama de condiţii, să se evite violenţa specifică şi erorile de regim. Unii spun că te expui acestor riscuri doar „dacă vrei să-ţi faci rău singur”, în consecinţă, aceasta e o teamă foarte veche.

**2. O schemă de comportament**

Este binecunoscut modul în care François de Sales recomanda Virtutea conjugală; celor căsătoriţi le aşeza în faţă o oglindă naturală, propunându-le modelul elefantului şi al frumoaselor sale obiceiuri faţă de perechea sa. „Nu-i decât un animal mare, dar e cel mai demn şi mai simţitor de pe pământ. Nu-şi înlocuieşte niciodată femela şi-şi iubeşte aleasa, cu care, cu toate acestea, nu se împerechează decât din trei în trei ani, dar şi atunci numai pentru cinci zile şi atât de în ascuns, încât nimeni nu l-a văzut în această situaţie; în a şasea zi, iese la vedere, şi primul lucru pe care-l face e să se ducă la râu şi să se scalde, căci nu vrea cu niciun chip să se întoarcă la turmă înainte de a se fi purificat. Nu sunt oare acestea nişte frumoase şi cinstite obiceiuri?”[2].

fragment: „Gonoreea despre care este vorba

2 François de Sales, Introduction à la vie devoté, III, 39.

aici este fundamental diferită de boala care poartă acest nume în zilele noastre şi căreia i se spune, pe bună dreptate, blenoragie. Gonoreea simplă sau autentică, evocată aici de Aristeu, se defineşte printr-o scurgere involuntară şi, în afara coitului, de o secreţie spermatică amestecată cu una prostatică. Această boală ruşinoasă este deseori stârnită de masturbare, a cărei consecinţă e”. Traducerea schimbă-puţin sensul textului grecesc aliat în Corpus Medicorum Graecomm.

Textul este o variaţie pe o temă moştenită dintr-o îndelungată tradiţie (Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais şi faimosul Physiologus), o aflăm la Pliniu, de unde a fost împrumutată de François de Sales, sub o formă aproape neschimbată: „Elefanţii nu se împreunează decât în ascuns, din pudoare. Femela primeşte masculul doar o dată la doi ani şi, se spune, timp de cinci zile de fiecare dată, nu mai mult; în cea de-a şasea zi, amândoi se scaldă în râu şi nu se alătură turmei decât după baie. Nu cunosc adulterul.”[3]. Desigur, Pliniu nu urmărea să propună o schemă la fel de explicit didactică precum François de Sales; el menţiona un model de comportament evident valorizat. Aceasta nu deoarece fidelitatea reciprocă a soţilor ar fi fost o injoncţiune primită şi acceptată în general la greci şi la romani. Era un precept care revenea cu insistenţă în unele

3 Pliniu, Histoire naturelle, VIII, 5, 13.

curente filosofice, precum stoicismul târziu, de exemplu; era, de asemenea, un comportament elogiat ca o dovadă de virtute, de fermitate sufletească şi de stăpânire de sine. Cato cel Tânăr fusese lăudat că atunci când s-a decis să se căsătorească, încă nu cunoscuse din punct de vedere sexual nicio femeie; şi la fel Laelius, care „în lunga sa viaţă nu s-a apropiat decât de o femeie, prima şi singura, cu care s-a căsătorit” 3. Putem coborî şi mai adânc în timp, în efortul de a preciza modelul de conjugalitate reciprocă şi fidelă. Nicocles, în discursul pe care i-l atribuie Isocrate, arată întreaga importanţă morală şi

2

3 Plutarh, Vie de Caton, VIL politică dată de el faptului că „de la căsătorie nu mai avusese relaţii sexuale decât cu soţia sa” 1, în cetatea sa ideală, Aristotel voia ca relaţia soţului cu o altă femeie sau a soţiei cu un alt bărbat să fie privită ca „dezonorantă” (şi aceasta la „modul absolut şi fără excepţii”)”. „Fidelitatea” sexuală a soţului faţă de soţia legitimă nu era impusă nici de legi, nici de obiceiuri; şi totuşi, era o problemă şi o formă de austeritate pe care unii moralişti puneau un mare preţ.

3. O imagine în textele din secolul al XIX-lea există un portret-robot al homosexualului sau al invertitului: gesturile, ţinuta, felul cum se împodobeşte, cochetăria, dar şi forma şi expresia

feţei, anatomia sau morfologia feminină a trupului sunt incluse, de obicei, în această descriere dezonorantă; ea face referire, simultan, la tema unei inversiuni a rolurilor sexuale şi la principiul unui stigmat firesc al acestei insultări a naturii; s-ar crede că „şi natura a devenit complicele denaturării sexuale”. Ar trebui să ne familiarizăm cu lunga istorie a unei asemenea imagini (care, printr-un joc complex de inducţii şi de provocări, chiar se corelează cu nişte comportamente reale). Am descifra în intensitatea atât de puternic negativă a acestui stereotip, dificultatea, străveche în societăţile noastre, de integrare a celor două fenomene, de altfel diferite, care sunt inversiunea rolurilor sexuale şi relaţia între indivizi de acelaşi sex; O imagine care, însoţită de aura ei repulsivă, a traversat secolele; era deja foarte limpede trasată în literatura greco-romană a epocii imperiale. O regăsim în portretul lui Effeminatus făcut de autorul unui tratat anonim numit Physiognomonis din secolul al FV-lea, în descrierea preoţilor lui Atargatis, pe care Apuleius îi ia în derâdere în

Metamorfoze1, în simbolizarea daimon-ulw excesului, propusă de

Isocrale, Nicocles, 36.

Aristotel, Politique, VII, 16, 1335 b.

H. Dauvergne, Leş Forţats, 1841, p. 289.

Apuleius, Metamorphoses, VIII, 26 sq.

Dion din Prusa într-una dintre conferinţele

sale despre monarhie1, în evocarea rapidă a micilor retori, parfumaţi şi frizaţi, interpelaţi de Epictet din fundul clasei sale, cu întrebarea dacă sunt bărbaţi sau femei2. O mai aflăm în portretul tineretului corupt, aşa cum îl percepe, cu mare repulsie, Seneca Retorul: „Pasiunea nesănătoasă pentru cântece şi dans umple sufletul efeminaţilor noştri; să-şi onduleze părul, să-şi piţigăicze vocea ca să imite subţirimea glasului feminin, să rivalizeze cu femeile în atitudini molatice, să se dedea unor rafinamente obscene, iată idealul adolescenţilor noştri. Molatici şi fără vigoare încă din naştere, aşa se menţin din propria lor voie, gata la tot pasul să atace pudoarea altora, fără a se îngriji deloc de a lor” 3. Dar acest portret, în trăsăturile lui esenţiale, este şi mai vechi încă. Este evocat în primul discurs al lui Socrate din

Phaidros, atunci când este condamnată iubirea pentru băieţii molatici, crescuţi discret, în umbră, împopoţonaţi cu farduri şi podoabe4. Sub aceeaşi înfăţişare apare şi Agathon din Thesmoforiile

— Tenul livid, obrajii raşi, voce subţire ca de femeie, robă galbenă ca şofranul, părul prins în fileu.

— Aşa încât interlocutorul său este nedumerit dacă se află în faţa unui bărbat sau a unei femeia. Ar fi în întregime inexact să privim toate acestea ca o condamnare a dragostei pentru băieţi sau a ceea ce noi numim, în general, relaţii

homosexuale, dar suntem siliţi să recunoaştem efectul comentariilor puternic negative relativ la unele aspecte posibile ale legăturii între bărbaţi, precum şi o pronunţată aversiune faţă de tot ce ar putea însemna renunţarea de bunăvoie la prestigiul şi la însemnătatea rolului viril. Dragostea dintre bărbaţi a fost aproximativ „liberă” în

Antichitatea greacă; în orice caz, într-o mult mai mare măsură decât în societăţile europene moderne; foarte curând, asupra ei îşi vor pune pecetea puternice reacţii negative şi forme de excludere, care s-a cu menţinut multă vreme.

Dion de Pruse, Di. Icours, IV, 101 – 115.

2 Epictet, Entretiens, III, 1.

Seneca Retorul, Controverse., I, Prefaţă, 8.

4 Platon, Phedre, 239 c-d.

Aristofan, Thesmophori, es, v. 130 sq.

4. Un model de abstinenţă

Eroul virtuos, în stare să se ferească de plăcere ca de o ispită în care se pricepe să nu cadă, este o figură familiară în creştinism, aşa cum devenise comună ideea că această abţincrt poate deschide calea unei experienţe spirituale a adevărului şi a iubirii pe care activitatea sexuală ar fi făcut-o imposibilă. Dar la fel de cunoscută în

Antichitatea păgână este şi figura acelor atleţi ai cumpătării, atât de stăpâni pe ei înşişi şi pe dorinţele lor, încât puteau renunţa la plăcerea sexuală. Cu mult înaintea unui taumaturg ca

Apollonius din

Tyana, cel care făcuse jurământ de castitate pentru totdeauna şi toată viaţa n-a mai avut raporturi sexuale, Grecia cunoscuse şi cinstise modele asemănătoare. Unii considerau această extremă virtute ca semnul vizibil al stăpânirii de sine şi, în consecinţă, al puterii pe care astfel ajunseseră demni s-o exercite asupra celorlalţi: de pildă, Agesilas al lui Xenofon nu numai că „nu se atingea de cei ce nu-i inspirau nicio dorinţă", dar renunţase să se mai împreuneze chiar cu băiatul pe care-l iubea şi locuia doar în temple sau în locuri care erau în văzul tuturor „pentru ca toţi să fie martorii cumpătării sale" 2. Alţii credeau că abstinenţa era în relaţie cu o formă de înţelepciune care-i făcea să intre într-un contact direct cu un element superior naturii umane şi le oferea acces la adevărul însuşi: acesta este cazul lui Socrate din Banchetul, de care toţi cei din jur erau îndrăgostiţi şi voiau să se apropie de el, de la care toţi se străduiau să-şi însuşească înţelepciune – înţelepciune manifestată şi verificată tocmai prin faptul că Socrate era capabil să nu reacţioneze la frumuseţea provocatoare a lui Alcibiade3. Se schiţase încă de pe atunci, deosebit de pronunţată, tematica unui raport între abstinenţă şi accesul la adevăr.

Şi totuşi, să nu insistăm prea mult asupra acestor referiri. N-am putea să tragem de aici concluzia că între morala sexuală a creştinismului

şi aceea a păgânismului există o continuitate. Multe teme.

1 Filostrat, Via d’Apollonius de Tyano, I, 13.

„Xenofon, Agesilas, 6.

3 Platon, Banquel, 217 a-219 principii sau noţiuni pot fi regăsite în ambele sisteme de gândire, dar tară a avea nici aceeaşi poziţie, nici aceeaşi valoare. Socrate nu este unul dintre Părinţii din pustie luptând contra ispitei, nici

Nicocles nu este un soţ creştin; râsul lui Aristofan ca reacţie la vederea travestitului Agathon are puţine caracteristici în comun cu deprecierea invertitului, care avea să apară mult mai târziu în discursul medical. Mai mult, nu trebuie să uităm că Biserica şi pastorala creştină au valorizat principiul unei morale cu precepte constrângătoare şi cu o influenţă universală (ceea ce nu excludea nici diferenţele de prescripţii referitoare la statutul indivizilor, nici existenţa unor mişcări ascetice cu aspiraţii proprii), în schimb, în gândirea anticilor cerinţele de austeritate nu erau structurate într-o morală unificată, coerentă, autoritară şi impusă tuturor indivizilor în mod egal; mai curând erau un supliment şi un „lux” faţă de morala convenită în general; se înfăţişau, de altminteri, în „centre dispersate”; originea acestora se afla în diverse mişcări filosofice sau religioase; îşi aflau mediul de dezvoltare în grupări multiple; ele propuneau, mai degrabă decât să impună, procedee moderate ori

religioase, fiecare cu fizionomia sa particulară: austeritatea pitagoreică nu era similară cu a stoicilor, diferită şi ea de aceea prescrisă de Epicur. După cele câteva similarităţi pe care le-am schiţat mai sus, nu trebuie să conchidem că morala creştină a sexului era oarecum „preformată” în gândirea antică; mai degrabă, să ne închipuim că, foarte devreme în gândirea morală a Antichităţii, s-a constituit o tematică – o „tematică în patru părţi” – a austerităţii sexuale, în jurul şi referitor la viaţa trupului, a instituţiei căsătoriei, a relaţiilor între bărbaţi şi a prudenţei. Iar această tematică, cu toate nenumăratele ei transformări, şi-a păstrat de-a lungul timpului, trecând prin legi fundamentale, prin ansambluri de precepte şi referinţe teoretice foarte diverse, o anumită imuabilitate: ca şi cum ea ar fi conţinut, încă din Antichitate, patru puncte de problematizare plecând de la care se reformula încontinuu – după scheme adesea diferite – interesul pentru austeritatea sexuală.

Dar trebuie să reţinem că temele de austeritate nu coincideau cu delimitările care vizau marile prohibiţii sociale, civile sau religioase, într-adevăr, este posibil ca, acolo unde interdicţiile sunt fundamentale, unde obligaţiile se află sub regimul celei mai mari constrângeri, în general morala să elaboreze cele mai insistente exigenţe de austeritate: este foarte verosimil; vom afla destule ilustrări în istoria creştinismului sau a

Europei moderne1. Dar se pare că nu la fel au stat lucrurile în Antichitate.

Aceasta transpare foarte limpede în asimetria excepţională a reflecţiei morale asupra comportamentului sexual: în general, femeile sunt supuse (cu excepţia unei libertăţi conferite de un statut anume, cum ar fi acela de curtezană) la coerciţii foarte stricte; şi lotuşi, nu femeilor li se adresează; nici datoriile, nici obligaţiile lor nu sunt cele invocate, justificate sau dezvoltate aici. Este o morală a bărbaţilor: una gândită, redactată, predată în şcoli de către de bărbaţi şi adresată bărbaţilor, în mod evident celor liberi.

Aşadar, o morală virilă, în care femeile apar doar cu statutul de obiecte sau cel mult partenere ce trebuie să fie formate, educate şi supravegheate când se află sub autoritatea lor şi la care trebuie să renunţe când se plasează sub autoritatea altcuiva (tată, soţ, tulorc). Aflăm aici, în mod cert, unul dintre punctele cele mai remarcabile ale acestei gândiri morale: ea nu încearcă să delimiteze un câmp de conduită şi un domeniu de reguli valabile – cu modulările necesare pentru ambele sexe, ci este o definire a conduik-i masculine, reali/ăla din punctul de vedere al bărbaţilor priilrii; i „la o forma conduitei lor.

M.n umil ca nu li se adresează bărbaţilor cu referire la compnilaiiH nide ce; u puica depinde de unele interdicţii admise ilr luata lumea şi

relbnnulate în mod solemn în coduri, obiceiuri sau recomandări religioase. Ea li se adresează cu referire la comportamentele în cadrul cărora au făcut uz de dreptul, de puterea, de autoritatea şi de libertatea lor: în practicarea plăcerilor per Este posibil ca dezvoltarea unei morale a relaţiilor din cadrul căsătoriei, mai exact a ideilor despre comportamentul sexual al soţilor (care au avut o importanţă atât de mare în pastorala creştină), să fie o urmare a instaurării, de altfel lentă, tardivă şi dificilă, a modelului creştin al căsătoriei în Evul Mediu timpuriu (cf. G. Duby, Le Chevalier, La Femme el le Pretre, 1981).

Mise, în căsnicie, unde nicio regulă şi nicio tradiţie nu-l reţine pe bărbat să aibă raporturi sexuale extraconjugalc, în relaţiile cu adolescenţi care, cel puţin între anumite limite, sunt în general acceptate şi chiar valorizate. Temele de austeritate sexuală trebuie înţelese nu ca o traducere sau un comentariu al interdicţiilor profunde şi esenţiale, ci ca o elaborare şi o stilizare a unei activităţi în exercitarea puterii sale şi în practicarea libertăţii sale.

Aceasta nu înseamnă că tematica austerităţii sexuale nu reprezintă decât un rafinament fără consecinţe şi o speculaţie fără legătură cu o preocupare precisă. Dimpotrivă, se observă lesne că fiecare dintre marile figuri de austeritate sexuală se raportează la o axă a experienţei şi la un ansamblu de relaţii concrete: corelaţii cu

trupul, cu problema sănătăţii şi dincolo de ea întreg jocul vieţii şi al morţii; cu celălalt sex, cu chestiunea soţiei ca partener privilegiat în mecanismul instituţiei familiale şi al legăturii create de ca; cu propriul sex şi problema partenerilor, a selectării lor şi a adaptării obligaţiilor sociale la cele sexuale; în sfârşit, relaţia cu adevărul, unde se ridică problema condiţiilor spirituale care îngăduie accesul la înţelepciune.

Ajuns în acest punct, mi s-a părut că trebuia să realizez o reorientare. În loc să fie căutate interdicţiile de bază, tăinuite sau evidente în exigenţele austerităţii sexuale, era preferabil să aflu plecând de la ce zone ale experienţei şi sub ce forme a fost dezbătut comportamentul sexual, devenind obiect al preocupării, clement care incită gândirea, material de stilizare. Mai exact, să mă întreb din ce motive cele patru mari domenii de relaţii în care se părea că omul liber din societăţile antice şi-a putut desfăşura activitatea fără a se lovi de vreo interdicţie majoră, au fost chiar locurile unei intense problematizări a practicii sexuale. De ce acolo unde e vorba de trup, de soţie, de tineri şi de adevăr, este pusă sub semnul îndoielii practicarea plăcerilor? De ce interferenţa activităţii sexuale cu aceste relaţii a ajuns un obiect al neliniştii, al dezbaterii şi al meditaţiei? De ce aceste axe ale experienţei cotidiene au oferit ocazia unei gândiri ce urmărea

un comportament sexual moderat şi formarea unui stil auster în practicarea plăcerii? Cum a fost conceput comportamentul sexual, în măsura în care ci antrenează după sine aceste diferite tipuri de relaţii, ca domeniu al experienţei morale?

Morala şi experienţa sinelui

Pentru a formula răspunsuri la aceste întrebări, se impune includerea câtorva observaţii despre metodă; mai precis, să vedem ce se urmăreşte prin studierea formelor şi a transformărilor unei „morale”.

Este bine cunoscută ambiguitatea cuvântului. Prin „morală” se înţelege un ansamblu de valori şi de reguli propuse indivizilor şi grupurilor, prin intermediul diverselor sisteme normative precum familia, instituţiile educative, Biserica etc. E posibil ca aceste reguli şi valori să fie explicit enunţate, într-o doctrină coerentă şi într-o formulare clară. Dar se poate în egală măsură ca ele să fie transmise într-un mod înceţoşat şi, departe de a constitui un ansamblu sistematic, să alcătuiască un complex joc de elemente care se neutralizează, se corijează sau se anulează în unele puncte, făcând astfel posibile compromisuri sau subterfugii. Sub aceste rezerve, acest ansamblu normativ se poate desemna drept un „cod moral”. Dar prin „morală” se înţelege şi comportamentul real al indivizilor în raportul lor cu regulile şi valorile propuse: se precizează, în acest mod, măsura în care ei se supun, mai mult

sau mai puţin complet, unui principiu de conduită, felul în care acceptă sau resping o interdicţie sau o regulă, felul în care respectă sau nu un ansamblu de valori; studierea acestui aspect al moralei trebuie să determine în ce mod şi între ce limite de variaţie sau de transgresare a legilor, indivizii sau grupurile se comportă raportându-se la un sistem normativ atribuit, explicit sau implicit, culturii din care fac parte şi de care sunt conştienţi în diferite grade. Să desemnăm acest nivel de fenomene cu expresia „moralitatea comportamentelor”.

Dar aceasta nu este totul. Este vorba de trei lucruri diferite: regula de comportament, comportamentul ce poate fi evaluat de această regulă şi modul în care trebuie „să te comporţi” – cu alte cuvinte, modul în care trebuie să se constituie şinele ca subiect moral, acţionând în raport cu elementele normative ce constituie codul. O dată fixat un cod al unui tip anume de acţiuni (ele pot fi definite în funcţie de gradul lor de concordanţă sau de deviere prin raportare la acest cod), există diferite modalităţi de „a se comporta moral” pentru individul care acţionează nu ca un simplu agent, ci ca subiect moral al acţiunii. Să analizăm spre ilustrare un cod de recomandări sexuale care le prescrie celor doi soţi o fidelitate conjugală strictă şi simetrică, precum şi o voinţă constant procreatoare; până şi în acest cadru destul de sever, vom avea de-a face cu

multiple feluri de a respecta austeritatea, cu mai multe modalităţi de „a fi credincios”. Diferenţele pot duce la mai multe lucruri.

Ele interesează ceea ce s-ar putea numi determinarea substanţei etice, adică felul cum îşi constituie individul o parte sau alta a fiinţei sale ca subiect principal al conduitei sale morale. Astfel, se poate considera că lucrul cel mai important în respectarea fidelităţii este urmarea strictă a interdicţiilor şi obligaţiilor în cadrul actelor îndeplinite. Dar mai poate consta şi în înfrânarea dorinţelor, în lupta îndârjită contra lor, în puterea de a nu ceda ispitelor: în acest caz, fondul fidelităţii este vigilenţa şi lupta; mişcările contradictorii ale sufletului, mult mai multe decât actele în sine, vor constitui, în aceste condiţii, materia experienţei morale. Ea mai poate consta şi în intensitatea, în continuitatea şi în reciprocitatea sentimentelor faţă de partener şi în calitatea relaţiei dintre cei doi.

Diferenţele mai determină şi modul de supunere, adică modalitatea prin care individul determină unde se situează în raport cu regula şi îşi admite obligaţia de a se conforma ei. De exemplu, poţi fi adeptul fidelităţii conjugale şi să te conformezi preceptului care o impune, pentru că te recunoşti ca aparţinând unui grup social care o acceptă, fie declarat, fie într-un mod discret. Dar poţi practica fidelitatea şi fiindcă te consideri moştenitor al unei tradiţii spirituale

care-şi asumă păstrarea sau reînvierea ei. Mai există şi motivaţia de a răspunde unei chemări, în străduinţa de a da vieţii personale o formă răspunzând unor criterii de strălucire, frumuseţe, nobleţe sau perfecţiune.

Mai putem constata posibile diferenţe în formele de elaborare sau ale travaliului etic efectuat asupra sinelui, şi nu numai în scopul comportării potrivit unei reguli prescrise, ci şi pentru a încerca transformarea sinelui în subiect moral al conduitei sale. Deci, austeritatea sexuală poate fi atinsă în urma unui lung efort de antrenament, de memorizare, de asimilare a unui sistem organizat de precepte şi printr-un permanent control al comportamentului, menit să aprecieze corectitudinea aplicării regulilor; austeritatea mai poate lua înfăţişarea unei renunţări bruşte, generale şi definitive la plăcere, sau pe aceea a unei neîncetate lupte ale cărei avataruri – chiar şi în efemerele înfrângeri – pot avea un sens şi o valoare a lor; se mai poate practica şi printr-o descifrare atentă, continuă şi detaliată a evoluţiei dorinţei în toate formele, chiar şi în cele mai obscure, sub care aceasta se ascunde.

În fine, alte diferenţe se referă la ceea ce s-ar putea numi teleologia subiectului moral; o acţiune nu este morală doar prin ea însăşi şi în singularitatea ci, ci şi prin integrarea într-o conduită şi locul pe care-l ocupă în ansamblul ei;

că este un element şi un aspect al acestei conduite şi marchează o etapă în durata sa şi un eventual progres în continuitatea sa. O acţiune morală tinde spre propria-i împlinire dar, în plus, ţinteşte prin aceasta formarea unei conduite morale care să determine la individ nu numai acţiuni adecvate regulilor şi valorilor, ci şi un anumit mod de a fi, specific subiectului moral. Şi în acest punct sunt multe diferenţe posibile: fidelitatea conjugală poate releva de o conduită morală care se îndreaptă spre o stăpânire de sine din ce în ce mai completă; poate fi vorba de o conduită morală ce manifestă subit şi radical o desprindere de lume; sau de una care tinde spre o linişte sufletească totală, spre o indiferenţă faţă de frământarea patimilor, ori spre o purificare mântuitoare după moarte şi spre nemurire.

Pe scurt, pentru a fi desemnată ca „morală”, o acţiune nu trebuie să se limiteze la un act sau la o serie de acte conforme, unei reguli, unei legi sau unei valori. Este adevărat că orice acţiune morală implică o legătură cu realitatea în care are loc şi cu codul la care se raportează, dar ea presupune şi o anume relaţie cu şinele; acesta din urmă nu reprezintă numai „conştiinţa de sine”, ci constituirea sinelui ca „subiect moral”, prin care individul integrează ceea ce formează în fiinţa lui obiectul practicii morale, îşi precizează poziţia faţă de preceptul urmat şi îşi propune un anumit mod de a fi care ar fi echivalentul împlinirii lui

morale; în acest scop, el acţionează asupra lui însuşi, începe să se cunoască, să se controleze, să se pună la încercare, să se perfecţioneze, să se schimbe. Nu există nicio acţiune morală specială care să nu se raporteze la unitatea unei conduite morale; dar nicio conduită morală care să nu recurgă la constituirea sinelui ca subiect moral, şi nici constituire a subiectului moral în lipsa unor „modalităţi de subiectivare” şi a unei „ascetici” sau „practici ale sinelui” pe care se întemeiază. Actul moral nu poate fi disociat de aceste forme de acţiune asupra sinelui, care nu diferă mai puţin de la o morală la alta decât sistemul de valori, reguli şi interdicţii.

Aceste distincţii nu trebuie să aibă doar nişte efecte teoretice: ele implică anumite urmări pentru analiza istorică. Cine intenţionează să realizeze istoria unei „morale” trebuie să ţină seama de adevărurile ce înfăşoară cuvântul. Istoria „moralităţilor” studiază în ce măsură faptele anumitor indivizi sau grupuri sunt sau nu în conformitate cu regulile şi valorile pe care le stabilesc felurite instanţe. Istoria „codurilor” analizează diferitele sisteme de reguli şi de valori puse în acţiune într-o societate sau un grup anume, instanţele sau modalităţile de coerciţie care conferă valoare şi formele căpătate de mulţimea, de divergenţele şi de contradicţiile lor.

În sfârşit, istoria modului în care indivizii sunt somaţi să se constituie subiecţi ai conduitei

morale va fi o istorie a modelelor propuse pentru instaurarea şi dezvoltarea raporturilor cu şinele, pentru reflecţia asupra sinelui, pentru cunoaşterea, cercetarea, descifrarea sinelui prin sine şi pentru modificările pe care indivizii încearcă să le opereze asupra sinelui. Am putea-o numi o istorie a „eticii” şi a „asceticii”, înţeleasă în sensul unei istorii a formelor subiectivării morale şi a experienţelor sinelui menite s-o garanteze.

Dacă este adevărat că orice „morală”, în sensul larg al cuvântului, implică cele două aspecte menţionate mai înainte, cel al codiirilor de comportament şi cel al formelor de subiectivare; dacă este adevărat că ele nu pot fi niciodată separate pe de-a-ntregul, dar că este posibil ca fiecare dintre ele să evolueze într-o relativă independenţă, trebuie să admitem şi că, în unele morale, interesul este centrat în special pe cod, pe sistematica, pe abundenţa, pe capacitatea sa de a se adecva la toate situaţiile posibile şi de a camufla sub aparenţe false toate domeniile comportamentului; în asemenea morale este important să încerci a afla instanţele care valorizează acest cod, cine impune învăţarea şi respectarea lui, cine pedepseşte încălcările; în aceste condiţii, subiectivarea are loc, în principal, într-o formă aproape juridică, unde subiectul moral se raportează la o cge sau la un ansamblu de legi, cărora trebuie să li se conformeze din teama de a nu fi pedepsit în caz contrar. Ar fi

absolut inexac! Să reducem morala creştină – mai nimerit ar fi să spunem, la plurai „moralele creştine” – la un astfel de model. Poate că nu este o croire dacă ne gândim că organizarea sistemului de penitenţe de la începutul secolului al XIII-lea şi dezvoltarea sa până înainte de Reformă au determinat o puternică, juridificare” – o puternică „codif-carc”, în sensul strict – a experienţei morale: împotriva acesteia a; reacţionat numeroasele mişcări spirituale şi ascetice apărute înainte de Reformă.

În schimb, pot fi înţelese acele morale în care elementul forte şi dinamic trebuie căutat în formele de subiectivare şi ale experienţei sinelui, în cazul acesta, sistemul de coduri şi de reguli de comportament poate fi destul 1; rudimentar. Respectarea sa strictă poate fi relativ neesenţială, daci este comparat măcar cu ceea ce i se cere individului pentru ca, în lupta cu el însuşi, în diferitele sale acţiuni, gânduri sau sentimente, el să se constituie ca subiect moral; aici, accentul e deplasat asupra formelor de relaţii cu sine, asupra procedeelor şi a tehnicilor cu ajutorul cărora sunt elaborate, asupra exerciţiilor prin care se consideră pe sine însuşi ca obiect al cunoaşterii şi asupra practicile care permit transformarea propriului mod de a fi. Aceste morale „orientate spre etică” (şi care nu coincid neapărat cu ceea ce desemnăm prin termenul de renunţare ascetică) au avut o mare însemnătate în creştinism, alături

de moralele „orientate spre cod”: uneori, între ele au existat suprapuneri, rivalităţi sau conflicte, dar şi armonie.

Cel puţin la o primă abordare, se pare că judecăţile morale în

Antichitatea greacă sau greco-romană au fost îndreptate mai mult spre practicile sinelui şi askesis, decât spre codificările conduitelor şi formularea strictă a ceea ce-i permis şi a ceea ce-i interzis. Cu excepţia textelor lui Platon Republica şi Legile, vom afla puţine referiri la un cod care să definească detaliat totul, de la comportamentul care trebuie urmat, până la solicitarea unei instanţe de supraveghere a punerii lui în aplicare, precum şi pedepsele pentru încălcările acestui cod. Chiar dacă necesitatea respectării legii şi a tradiţiilor – nomoi – este subliniată în repetate rânduri, important nu este atât conţinutul legii şi condiţiile sale de aplicare, cât poziţia asumată în scopul respectării ei. Accentul este pus asupra relaţiei cu sine; aceasta nu-i îngăduie individului să se lase dominat de pofte şi plăceri, îl apără să nu fie stăpânit de ele şi-i ţine simţurile în frâu, îl ajută să nu ajungă un sclav al patimilor şi să acceadă la deplinătatea stăpânirii de sine sau la perfecta supremaţie a sinelui asupra sinelui.

Plecând de aici, m-am oprit asupra metodei cu care am operat pe parcursul acestui studiu asupra moralelor sexuale ale Antichităţii păgâne şi creştine: trebuia să ţin seama de diferenţa dintre

elementele codului unei morale şi clementele ascezei; să nu cumva să uit de coexistenţa şi legăturile lor, nici de relativa lor independenţă şi nici de diferenţele posibile de subliniere; să iau în considerare tot ce arată în cadrul acestor morale avantajul practicilor sinelui, interesul faţă de ele, efortul de a le înţelege, de a le perfecţiona şi a le transmite altora, dezbaterile stârnite în jurul lor. Astfel încât chestiunea, atât de des formulată referitor la continuitatea (sau soluţia de continuitate) a moralelor filosofice ale Antichităţii şi moralei creştine, să fie modificată; în loc să ne punem întrebarea care sunt clementele de cod împrumutate de creştinism din gândirea antică şi care sunt cele pe care le-a adus creştinismul din proprie iniţiativă, mai bine ne întrebăm în ce moduri au fost elaborate, modificate, reformulate şi diversificate formele relaţiei cu şinele (şi experienţele sinelui legate de ele) cu ajutorul continuităţii, al transferului sau al modificării codurilor.

L

Codurile nu sunt lipsite de însemnătate şi nici nu rămân aceleaşi, dar se poate vedea că, la urma urmei, ele gravitează în jurul câtorva principii, destul de simple şi puţine: poate că oamenii nu inventează mai mult în domeniul interdicţiilor decât în acela al plăcerilor. Durata lor este şi ca destul de mare: proliferarea considerabilă a reglementărilor (privind locurile, partenerii,

gesturile permise sau interzise) va avea loc într-o epocă destul de târzie a creştinismului, în schimb, se pare – este oricum o ipoteză pe care aş vrea s-o explorez în acest studiu – că există un câmp de istoricitate complex şi bogat în felul cum individul este determinat să se recunoască drept subiect moral al conduitei sexuale. Ar trebui să fie urmărit modul în care s-a definit şi a evoluat această subiectivitate, de la gândirea greacă antică până la constituirea doctrinei şi a pastoralei creştine a trupului.

În acest volum, intenţionez să indic câteva trăsături generale specifice felului în care s-a reflectat în gândirea greacă comportamentul sexual ca domeniu de apreciere şi opţiune morală. Voi porni de la noţiunea, în epoca aceea curentă, de „practicare a plăcerilor" – chresis aphrodision – pentru a sublinia modalităţile de subiectivare la care se referă această noţiune: substanţa etică, tipuri de coerciţie, forme de elaborare a sinelui şi a teleologici morale.

Apoi, plecând de fiecare dată de la o experienţă care în cultura greacă îşi avea existenţa, statutul şi regulile sale (practica regimului de sănătate, a administrării gospodăriei şi a curtării amoroase), voi analiza modul în care gândirea medicală şi filosofică a elaborat această „practicare a plăcerilor" şi a definit unele teme de austeritate, care vor deveni recurente, asupra a patru mari axe ale experienţei: relaţia cu trupul,

relaţia cu soţia, relaţia cu tinerii şi relaţia cu adevărul.

PROBLEMATIZAREA MORALĂ A PLĂCERILOR

Ar fi greu să aflăm la greci (ca şi la latini, de altminteri) o noţiune similară cu aceea de „sexualitate” şi de „carnal”. Adică un concept referitor la o entitate unică ce îngăduie regruparea, în vârfulca identităţii de natură şi de origine, sau prin faptul că pune în acţiune acelaşi tip de cauzalitate a unor fenomene diverse şi aparent distante unele de altele: comportamente, dar şi senzaţii, imagini, dorinţe, instincte, pasiuni.

Fireşte, limba greacă veche dispunea de o întreagă serie de cuvinte pentru a desemna diferite gesturi sau acte numite de noi „sexuale”. (î rec i i aveau la dispoziţie o seamă de expresii pentru a să i cler! La practici precise; aveau şi termeni mai neclari, care se reli-i; i la COCO < O uni numim „relaţie”, „împreunare” sau „raporturi” ml sprs exemplu, snânnifiid, lioinhia, plesiasmos, mixis, ochvlQ Este mult mai dificil de sesi/ai categoria de ansamblu că-l i i-l n nul Mikiiim. Ilr loale aceste gesturi, acte şi practici. Grecii

Utilizează în i icclilreiunu adjectiv substantival: taaphrodisia2, pe care l. iiniii l au ivdal într-o traducere aproximativă prin venerea.

{xpresi i le „acele lucruri”, sau „plăcerile iubirii”, „raporturi sexuale”, „erotism”, sau „voluptate” încearcă pe cât posibil să ofere un

echivalent în limbile moderne, dar diferenţele dintre ansamblurile

1 E. LESKI, „Die Zeugungslehre der Antike”, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaftenund Literatul”, Mayencc, 1950, p. 1248.

2 Cf. K.J. DOVER, „Classical Greek Attitude to Sexual Behavior”, Arethusa, 6, nr. 1, 1973, p. 59; Id., Greek Popular Moralâty, 1974, p. 205 şi

Homosexualite grecque, pp. 83 – 84.

Noţionale face dificilă traducerea exactă a termenului. Ideea noastră despre „sexualitate” nu numai că acoperă un domeniu cu mult mai larg, dar are în vedere o realitate de un alt tip, iar în cadrul moralei şi culturii noastre, are cu totul alte funcţiuni, în schimb, noi nu avem la dispoziţie o noţiune care să realizeze un decupaj şi să reunească un ansamblu corespunzător lui aphrodisia. Sper ca publicul meu să-mi scuze folosirea uneori a termenului grecesc în forma sa originală.

Nu pretind că acest capitol ar fi o expunere exhaustivă şi nici măcar un rezumat sistematic al diverselor doctrine filosofice sau medicale care, între secolul al V-lea înainte de Christos şi începutul secolului al III-lea, s-au referit la plăcere în general şi la plăcerile sexuale în special, în introducerea la studiul despre cele patru tipuri principale de stilizare a comportamentului sexual – în

Dietetica referitor la trup, în Economic referitor la căsătorie, în

Erotica referitor la tineri şi în Filosofic referitor la adevăr – intenţia mea este doar aceea de a sublinia câteva trăsături generale care le-au folosit drept cadru deoarece erau comune diverselor judecăţi despre aphrodisia. Poate fi admisă teza curentă potrivit căreia grecii din acea epocă acceptau mult mai uşor decât creştinii din Evul Mediu sau europenii din epoca modernă anumite comportamente sexuale; se mai poate admite şi ideea că faptele sau purtările imorale stârneau pe atunci mai puţin scandal, existând doar riscul unor reacţii, cu atât mai mult cu cât nicio instituţie – religioasă sau medicală – nu pretindea să definească ceea ce era, în această privinţă, îngăduit ori interzis, normal sau anormal; se mai ştie şi că grecii dădeau mult mai puţină importanţă decât noi tuturor acestor lucruri. Un lucru rămâne, însă, incontestabil: i-au interesat destul de mult; au existat gânditori, moralişti, filosofi şi medici pentru a evalua ce impuneau sau interziceau legile cetăţii, fiindcă ceea ce tradiţia tolera sau refuza nu era destul pentru a reglementa aşa cum se cuvine conduita sexuală a unui om atent cu persoana sa; grecii recunoşteau în modul cum obţineau acest gen de plăcere o problemă morală.

Aş dori să definesc în aceste câteva pagini aspectele generale după care s-au condus, forma

generală a întrebării de ordin moral pe care şi-au pus-o în legătură cu aphrodisia. Voi apela la texte foarte deosebite unele de altele – mai ales la texte din Xenofon, Platon şi Aristotel – şi voi încerca nu o restituire a „contextului doctrinal” ce poate da fiecăruia un sens propriu şi o valoare diferenţială, ci determinarea „câmpului de problematizare” care le-a fost comun şi le-a făcut posibile. Voi încerca să arăt, în linii generale, cum s-a constituit aphrodisia ca domeniu de preocupare morală. Voi lua în considerare patru noţiuni adesea întâlnite în reflecţia asupra moralei sexuale: noţiunea de aphrodisia, prin care se desemnează ceea ce în comportamentul sexual era recunoscut drept „substanţă etică”; cea de „folosire”, de chresis, care îngăduie înţelegerea tipului de constrângere la care practicarea plăcerilor trebuia să se conformeze pentru a fi valorizată din punct de vedere moral; cea de enkrateia, de stăpânire, desemnând atitudinea faţă de tine însuţi pentru a te constitui ca subiect moral; în sfârşit, cea de sophrosune, de „cumpătare”, de „moderaţie”, caracteristică pentru subiectul moral în împlinirea sa. Astfel, devine posibilă conturarea structurii experienţei morale a plăcerilor sexuale – ontologia, deontologia, ascetica şi teleologia sa.

L

Aphrodisia

Souda propune următoarea definiţie, pe care o va repeta

Hesychius: aphrodisia sunt „lucrările”, „actele Afroditei” – erga

Aphrodites. Desigur, în cazul acestui gen de lucrări nu trebuie să ne aşteptăm la un efort de conceptualizare foarte riguros. Este recunoscut faptul că grecii nu au dovedit niciodată, nici în gândirea lor teoretică, nici în cea practică, o preocupare prea insistentă de a defini exact ceea ce înţelegeau prin aphrodisia – indiferent că este vorba de a stabili natura lucrului desemnat, de a-i delimita extinderea domeniului, ori de a defini din ce este compus. Oricum, nimic de felul nesfârşitelor liste de acte posibile, cum aflăm în penitenţe, în cărţile de spovedanie sau în lucrările ele psihopatologic; nicio imagine de unde să reiasă definiţia actului legitim, permis sau normal, şi unde să fie înfăţişată şi vasta familie a gesturilor interzise.

Nimic similar preocupării – atât de caracteristice pentru domeniul simţurilor sau al sexualităţii – de a deconspira, în spatele inofensivului sau a inocenţei, prezenţa insidioasă a unei puteri cu limite incerte şi chipuri multiple. Nu există clasificări, nici interpretări. Se defineşte cu atenţie vârsta optimă pentru căsătorie şi naşterea copiilor, precum şi anotimpul cel mai adecvat pentru raporturile sexuale, dar nu se menţionează nicăieri, cum fac de exemplu îndrumarele creştine, ce gest trebuie făcut sau evitat, ce mângâieri prealabile sunt permise,

poziţia actului, în ce condiţii se poate el întrerupe. Celor cu o educaţie insuficientă, Socrate le prescrie să-i ocolească pe băieţii frumoşi, sau chiar să se exileze pentru un an1; în

Phaidros se vorbeşte despre lupta îndrăgostitului cu propria-i dorinţă; nicăieri, însă, nu sunt evocate, aşa cum se va întâmpla în spiritualitatea creştină, măsurile de precauţie care trebuie luate pentru a împiedica dorinţa să se strecoare pe furiş în suflet, sau pentru a-i scoate la lumină semnele tăinuite. Şi, mai bizar încă, medicii care prescriu, cu unele amănunte, elemente din regimul aphrodisiei, nu amintesc aproape nimic referitor la formele posibile ale actelor în sine; spun doar câteva lucruri – în afara unor referiri la poziţia „firească” – despre ce este conform sau contrar naturii.

Este oare vorba de pudoare? Posibil, deoarece grecilor li se poate atribui o mare libertate de moravuri; înfăţişarea actelor sexuale sugerate în operele scrise – chiar şi în literatura erotică – pare marcată de o destul de mare rezervă şi aceasta spre deosebire de spectacole sau de reprezentările iconografice păstrate”. Oricum, este clar că lui Xenofon, Aristotel şi, mai târziu, lui Plutarh nu i s-ar fi părut deloc decent să prescrie, referitor la raporturile sexuale cu soţia legitimă, recomandările bănuitoare şi atente distribuite cu generozitate de autorii creştini. Autorii antici nu erau pregătiţi, cum mai târziu au

fost duhovnicii, să reglementeze jocul cererilor şi al refuzurilor, al primelor mângâieri, al manierelor de împreunare, al plăcerii simţite şi al încheierii cuvenite.

Dar există o motivaţie pozitivă pentru ceea ce noi am putea percepe, retrospectiv, ca „reticenţă” sau „rezervă”. Aceasta pentru că felul cum erau considerate aphrodisia, genul de interogaţie ce li se adresa, se orienta într-o direcţie cu totul diferită decât cercetarea naturii lor profunde, a formelor lor canonice sau a puterii lor secrete.

L. Aphrodisia reprezintă acele acte, gesturi, contacte care procură o anumită formă de plăcere. Când Sfântul Augustin îşi va aminti în Confesiuni de prieteniile sale din tinereţe, de intensitatea sentimentelor, de plăcerea zilelor petrecute împreună, de conversaţiile, de entuziasmul şi de veselia acelor relaţii, el se întreabă dacă

K.J. DOVER înregistrează o subliniere a acestei rezerve în perioada clasică: Greek Popular Morality, pp. 206 – 207.

Cf. K.J. DOVER, Homosexualul grecque, pp. 17 şi sq.

Nu cumva toate acestea nu ascundeau, sub o aparentă inocenţă, carnalul şi acel „vino-ncoace” care ne leagă de el1. Dar atunci când, în

Etica nicomahică2, Aristotel se întreabă cum sunt exact cei ce merită apelativul de „neînfrânaţi”, definiţia sa este cu minuţiozitate reducţionistă; dotir plăcerile trupului pun în

evidenţă akolasia, neînfrânarea, iar dintre acestea sunt excluse cele oferite de văz, auz sau miros. Nu înseamnă că eşti neînfrânat dacă „te bucuri” (chaireiri) de culori, mişcări, desene, nici de muzică sau de spectacole de teatru; te poţi lăsa cucerit de parfumul fructelor, al trandafirilor sau al lămâii; şi, după cum se spune în Etica eudeniiană, celui ce se lasă absorbit atât de intens în contemplarea unei statui, sau în ascultarea unei melodii, încât îşi pierde orice interes pentru practicarea amorului, nu i se poate reproşa lipsa de măsură, oricum, nu mai mult decât celui sedus de sirene. De akolasia sunt considerate a ţine plăcerile rezultate din atingere şi contact: cu gura, limba, gâtlejul (plăcerile hranei şi ale băuturii) şi cu celelalte părţi ale corpului (plăcerile sexului). Tot Aristotel observă că ar fi injust ca unele senzaţii încercate la nivelul epidermei să fie considerate ca lipsite de moderaţie – de exemplu, nobilele plăceri prilejuite la gimnaziu de masaj şi căldură: „La un neînfrânat, senzaţia produsă de atingere nu se împrăştie pe tot corpul, ci doar în anumite părţi”.

Una dintre trăsăturile specifice experienţei creştine a „simţurilor”, apoi a „sexualităţii” va fi aceea că de la subiect se cere să ghicească şi să recunoască de departe manifestările unei forţe surde, maleabile şi redutabile, cu atât mai imperios de descifrat, cu

1 SFÂNTUL AUGUSTIN, Confessions, IV, cap.

8, 9 şi 10.

2 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, III, 10, 1118 a-b (trad. fr. R-A.

Gaulhier şi J. – Y. Jollit).

3 Id., Ethique a Eudeme, III, 2, 8 – 9, 1230 b.

Ethique a Nicomaque, loc. cit. C f. Şi Pseudo-Aristotel, Problèmes, XXVIII, 2. Trebuie să spunem că în multe texte greceşti apare importanţa atribuită privirii şi ochilor în naşterea dorinţei sau a iubirii: nu pentru că plăcerea privirii ar fi necumpătată în sine, ci pentru că ea reprezintă o cale prin care se ajunge la suflet. Referitor la acest subiect, Xenofon, Memorăbles, 1, 3.

— 13. Sărutul, cu tot riscul pe care-l comportă, (cf. Xenofon, ibid.), este foarte preţuit ca plăcere fizică şi comunicare a sufletului. De fapt, ar trebui elaborat un studiu istoric despre „corpul plăcerii" şi metamorfozele sale.

Cât ea se poate camufla în spatele altor forme decât actele sexuale.

O astfel de presupunere nu intră în spaţiul experienţelor aphrodisiei.

Desigur, în educarea cumpătării se prescrie neîncrederea în sunete, imagini sau parfumuri. Aceasta, însă, nu deoarece ataşamentul faţă de ele ar fi forma mascată a unei dorinţe de esenţă sexuală, ci fiindcă există melodii care prin ritmul lor pot moleşi fiinţa, pentru că există spectacole în stare să infiltreze sufletul ca un venin, iar un anumit parfum sau o imagine sunt de natură să

readucă în memorie „amintirea lucrului dorit” 1. Când sunt luaţi în deriziune filosofii ce le recomandă tinerilor să nu iubească decât suflete alese, ei nu sunt bănuiţi că sunt posedaţi de sentimente tulburi de care poate habar n-au, ci pur şi simplu că aşteaptă momentul de intimitate pentru a-şi furişa mâna pe sub tunica iubitului2.

Care sunt formele şi varietatea acestor acte? Istoria naturală ne oferă o descriere a lor, cel puţin când e vorba de animale: împerecherea, observă Aristotel, nu e aceeaşi la toate şi nu se face în acelaşi mod3, în partea a VI-a a. Istoriei animalelor, închinată viviparelor, descrie feluritele forme de copulaţie – ele sunt diferite după forma şi aşezarea organelor, poziţia partenerilor, durata actului – dar aminteşte şi tipurile de comportament din perioada împerecherii: mistreţii parcă se pregătesc de luptă4, elefanţii sunt animaţi de o furie ce merge până la dărâmarea casei stăpânului, armăsarii adună femelele şi le închid într-un fel de cerc mai înainte de a se repezi asupra rivalilor, în ceea ce priveşte oamenii, dacă uneori este amănunţită descrierea organelor şi a funcţiilor lor, comportamentele sexuale, cu variaţiile lor posibile, abia dacă sunt evocate.

Nu înseamnă că în medicina, filosofia sau morala Greciei antice, activitatea sexuală a oamenilor ar fi trecută sub tăcere. Nu înseamnă

1 Pentru primejdiile comportate de muzică,

cf. Platon, République, III.

398 e. (armoniile lydiene sunt nocive chiar pentru femei, afortifiori pentru bărbaţi). Despre rolul mnemonic al mirosului şi al imaginii vizuale, cf.

Aristotel, Ethique a Nicomaque, III, 10, 1118 a.

2 Mai târziu se va afla un reproş de acest fel în Iubirile atribuite lui Lucian, 53.

3 ARISTOTEL, Histoire des animaux, V. 2, 539 b.

4 Ibid., VI, 18, 571 b.

5 Ibid., VI, 18, 571 b şi 572 b.

Că autorii se feresc să vorbească despre actele plăcerii, ci că, atunci când se ridică această problemă, nu forma luată de ele este luată în dezbatere, ci activitatea manifestată. Dinamica lor este mult mai semnificativă decât morfologia.

Dinamica aceasta este stabilită prin mişcarea ce leagă între ele elementele aphrodisiei, plăcerea care le este asociată şi dorinţa pe care o incită. Atracţia exercitată de plăcere şi forţa dorinţei ce duce spre ea constituie, împreună cu actul însuşi al aphrodisiei, o solidă unitate. Cu timpul, va deveni una dintre trăsăturile fundamentale ale eticii carnalului şi ale concepţiei despre sexualitate, ca şi disocierea – cel puţin parţială – de acest ansamblu. Aceasta va fi marcată, pe de o parte, de o anumită „eliziune” a plăcerii (depreciere morală pricinuită de preceptul

pastoralei creştine de a nu lua în calcul voluptatea ca scop final al practicii sexuale; depreciere teoretică tradusă prin extrema dificultate de a face loc plăcerii în înţelegerea sexualităţii); iar pe de altă parte, de o dezbatere din ce în ce mai intensă a dorinţei (în care se va vedea stigmatul originar al naturii decăzute sau structura proprie fiinţei umane), în schimb, în experienţa aphrodisiei, actul, dorinţa şi plăcerea constituie un ansamblu ale cărui clemente pot fi, desigur, diferite, dar sunt puternic relaţionale. Legătură lor strânsă este una dintre trăsăturile esenţiale ale acestei forme de activitate. Natura a vrut (din motive pe care le vom afla imediat) ca împlinirea actului să fie asociată unei plăceri ce stârneşte epithumia, dorinţa, impuls condus de natură spre ceea ce „produce plăcere”, în funcţie de principiul amintit de Aristotel: dorinţa este întotdeauna „tânjirea după lucrul plăcut” (he gar epithumia tou hedeos estin). Este adevărat – Platon revine deseori asupra acestei idei – că nu ar exista dorinţă fără absenţa lucrului dorit şi fără adăugarea, în consecinţă, a unei anumite suferinţe; pofta, însă, explică el în Philebos, nu poate fi deşteptată decât de reprezentarea, imaginea sau amintirea lucrului care provoacă plăcere; de aici formulează concluzia că dorinţa nu poate sălăşlui decât în suflet, căci dacă trupul este supus privaţiunii, doar sufletul poate, prin amintire, să facă prezent lucrul dezirabil, deci, să

pro ARISTOTEL, Parties des animaux, 660 b.

Voace epithumia. Ceea ce pare a constitui pentru greci, în cadrul conduitei sexuale, obiectul gândirii morale, nu este nici actul însuşi (considerat sub diferitele sale modalităţi), nici dorinţa (apreciată în funcţie de originea sau de direcţia sa), nici măcar plăcerea

(măsurată după obiectele sau practicile care o pot provoca), ci, mai curând, dinamica este cea care le uneşte pe toate trei, ca într-un cerc (dorinţa conduce la act, actul este legat de plăcere, iar plăcerea deşteaptă dorinţa). Chestiunea etică nu este: ce fel de dorinţe?

Ce fel de acte? Ce fel de plăceri? Ci aceasta: cu ce forţă eşti condus „de plăceri şi de dorinţe?” Ontologia la care se referă această etică a comportamentului sexual nu este, cel puţin în forma sa generală, o ontologie a sustragerii din faţa dorinţei; nu este cea a unei naturi stabilind reguli pentru acte; este aceea a unei forţe care pune în relaţie acte, plăceri şi dorinţă. Acest raport dinamic alcătuieşte ceea ce s-ar putea numi nucleul experienţei etice a aphrodisiei.

Analizarea acestei dinamici se articulează după două mari variabile. Una este cantitativă şi se referă la numărul şi la frecvenţa actelor. Medicina, ca şi morala, consideră că oamenii se deosebesc între ei nu atât după tipul de obiecte sexuale spre care se îndreaptă, nici după practicile sexuale pe care le preferă, ci după

intensitatea acestora. Distincţia este între prea puţin şi prea mult: moderaţie sau lipsă de cumpătare, în descrierea unui personaj se întâmplă destul de rar să se arate preferinţa sa pentru o formă sau alta de plăcere sexuală3, în schimb, pentru caracterizarea sa morală este PLATON, Philebe, 44 şi urm.

2 Trebuie remarcată frecvenţa expresiilor care asociază foarte strâns plăceri şi dorinţe şi care arată că garanţia morală a celor legate de aphrodisia este controlul ansamblului dinamic format din dorinţă şi Plăcerea legate de act. Perechea epithumiai-hedonai este întâlnită des la Platon: Gorgias, 484 d;

Banquel, 196 e; Phedre, 237 d: République, IV. 430 e, 431 e şi d; IX, 571 b;

Lois, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 b; X, 8886 b etc. Cf. şi

Aristotel, Ethique a Nicomaque, VII, 4, 1148 a. La fel de uzuale sunt şi expresiile desemnând plăcerea ca forţă ce convinge, pune în mişcare, învinge; astfel la Xenofon, Memorables, I, 2, 3; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3 etc.

3 Este posibil ca într-o relatare să fie nevoie de evocarea gustului neobişnuit al unui bărbat pentru adolescenţi. Aşa procedează Xenofon în Anabasis, referitor la un anume Episthenes (VII, 4). Dar, când conturează portretul neimportant de ştiut dacă în experienţele sale cu femei sau tineri a făcut dovada măsurii, precum Agesilas, care

ducea cumpătarea până la a refuza să fie sărutat de tânărul iubit1, sau s-a lăsat, precum

Alcibiade sau Arcesilas, pradă plăcerilor cu ambele sexe2. Este elocvent, în acest caz, faimosul pasaj din cartea I a Legilor: e drept că Platon situează acolo foarte clar în opoziţie relaţia „conformă naturii" care leagă bărbatul de femeie în scopul reproducerii şi raportul „împotriva naturii" a bărbatului cu bărbatul, a femeii cu femeia3, însă, chiar dacă această opoziţie este certă, Platon se referă la deosebirea şi mai importantă dintre cumpătare şi neînfrânare: practicile împotriva naturii şi a principiului procreaţiei nu sunt explicate ca efect al unei naturi anormale sau al unei forme diferite de dorinţă; ele nu sunt decât consecinţa unei lipse de măsură: la originea lor stă „neînfrânarea în plăcere" (akrateia hedones) 4. Iar atunci când, în Timaios, Platon afirmă că desfrâul trebuie privit ca efectul unei maladii a trupului şi nu a sufletului, această boală este descrisă prin simptomele unei patologii a excesului: sperma, în loc să se păstreze în măduvă şi osatură, iese şi porneşte să curgă prin tot corpul; fenomenul poate fi comparat cu un arbore a cărui forţă de vegetaţie întrece orice măsură: tot astfel şi individul este smintit o mare parte a vieţii sale de „excesul de plăceri şi suferinţe". În cartea a III-a din Etica nicomahică, aflăm ideea că imoralitatea în plăcerile sexului ar consta întotdeauna într-o exagerare, un surplus

sau un exces; cât despre dorinţele naturale, comune tuturor, singurele erori, explică Aristotel, sunt cele referitoare la cantitate: el gativ al lui Menon (II, 6), el nu-i impută acest gust, ci faptul că se foloseşte într-un mod condamnabil de asemenea plăceri: pentru a obţine prea devreme dominaţia, sau pentru a iubi, el fiind încă imberb, un băiat mai în vârstă.

1 XENOFON, Agesilas, V.

2 Despre Arcesilas, cf. DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, IV, 6. Plutarh va menţiona că Hyperide avea înclinaţii spre aphrodisia, Vie de dix orateurs, 849 d.

3 PLATON, Lois, I, 636 c.

4 Tot astfel, Diori din Prusa explică apariţia iubirii băieţilor printr-un exces de necumpătare (Discours, VII, 150).

5 PLATON, Timee, 86 c-e.

Subliniază „prea multul” (topleion); când dorinţa naturală constă doar în satisfacerea necesităţii, „să bei şi să mănânci până la suprasaturaţie înseamnă să depăşeşti cantitativ (toi plethei) cerinţele naturii”. Este adevărat că Aristotel lasă loc şi plăcerilor personale ale indivizilor; se fac tot felul de greşeli, fie că plăcerea nu se satisface „acolo unde ar trebui”, fie că se face „la grămadă”, fie că nu se obţine „cum se cuvine”. Dar, adaugă Aristotel, „excesivii” exagerează (huperballousi) în toate, fie că-şi permit satisfacţii nepermise, fie, în cazul unor acte

îngăduite, că întrec măsura, în comparaţie cu cei mai mulţi dintre semenii lor”. Intemperanta este excosul în domeniu şi „este ceva condamnabil”. Se pare că prima linie de delimitare marcată în domeniul comportamentului sexual prin aprecierea morală nu se realizează plecând de la natura actului, cu variantele sale posibile, ci de la activitatea şi gradaţiile cantitative.

Practicarea plăcerii mai ţine şi de o altă variabilă, pe care am putea-o numi de „rol” sau de „polaritate”. Termenului aphrodisia îi corespunde verbul aphrodisiazein, el desemnează activitatea sexuală în general: astfel, se vorbeşte despre momentul când ajung animalele la vârsta adecvată pentru aphrodisiazein2, dar el mai se referă şi la săvârşirea unui act sexual oarecare: la Xenofon, Antisthene aminteşte dorinţa de aphrodisiazein care-l cuprinde câteodată3.

Verbul mai poate fi utilizat şi cu valoarea lui activă; în acest caz, desemnează rolul special al „masculinului” în relaţia sexuală şi la funcţia „activă” definită de penetrare. Dar, invers, poate fi utilizat în forma sa pasivă; în acest caz, desemnează celălalt aspect al împreunării sexuale: rolul „pasiv” al partenerului-obiect, rol rezervat femei lor – Aristotel vorbeşte despre vârsta când ajung tinerele fete ARISTOTEL, fethique a Nicomaque, III, 11, 1118 b. De remarcat, totuşi, că pe Aristotel îl interesează problema „plăcerilor ruşinoase” preferate de unii (Elhique î’

Nicomaque, VII, 5, 1148 b; X, 3, 1173 b). Despre dorinţă, obiectul său firesc şi variaţiile sale, cf. Platon, République, IV, 437 d-o.

2 ARISTOTEL, Histoire des animaux, VIII, l, 581 a. Platon, în Republica, IV, 426 a-b, vorbeşte despre bolnavii care, în loc să urmeze un regim, continuă să mănânce, să bea şi să aphrodisiazein.

3 XENOFON, Banquet, IV, 38. Pseudo-Aristotel, Sur la sterilite, V, 636 b.

Apte de aphrodisiasthenai1; el poate fi impus cuiva prin violenţă dacă acesta este redus la statutul de obiect al plăcerii pentru altul2; mai este acceptat de băiatul sau bărbatul care se lasă penetrat de partener – autorul Problemelor ajunge astfel să se întrebe din ce pricină unor bărbaţi le place să aphrodisiazthenai3.

Se poate afirma în mod justificat că în vocabularul grec nu există niciun cuvânt care să reunească, într-o noţiune comună, specificul din sexualitatea masculină, ca şi din cea feminină4. Trebuie să subliniem că în practicarea plăcerilor sexuale apar clar două roluri şi doi poli, aşa cum îi constatăm şi în funcţia generatoare; sunt cele două valori ale poziţiei – cea a subiectului şi cea a obiectului, cea a agentului şi cea a pasivului: aşa cum afirmă şi

Aristotel, femela în calitate de femelă este un element pasiv, iar masculul, în calitate de mascul, un element activă. Atunci când experienţa „cărnii” va fi privită ca o experienţă comună bărbaţilor şi

femeilor, chiar dacă la ele nu îmbracă aceeaşi formă ca la ei, atunci când asupra sexualităţii îşi va pune amprenta marea disociere între sexualitatea masculină şi cea feminină, aphrodisia vor fi gândite ca o activitate presupunând doi actori, fiecare cu rolul şi funcţia sa – cel care exercită activitatea şi cel asupra căruia se exercită aceasta.

Din această perspectivă şi potrivit acestei etici (amintim încă o dată că este o morală a bărbatului elaborată de bărbaţi şi pentru bărbaţi), se poate afirma că linia de delimitare este mai ales între bărbaţi şi femei – raţiunea fiind marea diferenţiere între lumea bărbaţilor şi cea a femeilor prezentă în multe societăţi antice, într-un mod şi mai general, ea se situează mai degrabă între ceea ce am putea numi „actorii activi” pe scena plăcerilor şi „actorii pasivi”: pe de o parte sunt subiecţii activităţii sexuale (ei caută s-o exercite cu măsură şi la timpul potrivit), iar pe de altă parte sunt parte

1 ARISTOTEL, Histoire des animaux, IX, 5, 637 a; VII, l, 581 b.

2 XENOFON, Hieron, III, 4.

3 PSEUDO-ARISTOTEL, Problèmes, IV, 26.

P. MANLAI, „Fisiologia e patologia de-l feminile negii scritti hippocratici”, Hippocratica, 1980, p. 393 sq.

ARISTOTEL, De la generation des animaux, I, 21, 729 b.

Neni-obiecte, figuranţii asupra cărora aceasta se exercită. Este de la sine înţeles că primii sunt bărbaţii, mai precis bărbaţii adulţi şi liberi, iar din a doua categorie fac parte, evident, femeile, dar ele nu figurează aici decât ca elemente ale unui ansamblu mai larg la care se face referire uneori pentru a indica posibile obiecte ale plăcerii: „femeile, băieţii, sclavii”; în textul cunoscut sub numele de Jurământul lui Hipocrate, medicul jură ca, în orice casă ar intra, să se abţină de la erga aphrodisia, cu oricine, femeie, bărbat liber sau sclav1. A te păstra în rol sau a-l părăsi, a fi subiect al activităţii sau a-i fi obiect, a trece de partea pasivă când eşti bărbat, sau a rămâne în rândul celor care exercită activitatea este a doua mare variabilă care, alături de aceea a „cantităţii”, permite aprecierea morală.

Pentru un bărbat, excesul şi pasivitatea sunt cele două forme majore ale imoralităţii în practicarea aphrodisiei.

2. Dacă activitatea sexuală ajunge astfel să fie obiect de diferenţiere şi de apreciere morală, aceasta nu se întâmplă din pricină că actul sexual ar fi în sine un rău şi nici pentru că el ar fi marcat de o cădere originară. Chiar atunci când forma actuală a relaţiei sexuale şi a iubirii este raportată, cum o face Aristofan în Banchetul, la o dramă originară – trufie a oamenilor şi pedeapsă a zeilor – nici actul şi nici plăcerea nu sunt considerate în virtutea acesteia ca fiind rele;

dimpotrivă, ele tind la reconstituirea a ceea ce era pentru fiinţa umană un mod de perfecţiune2, în general, activitatea sexuală este considerată ca firească (firească şi indispensabilă), fiindcă prin ea fiinţele vii se reproduc, specia, în ansamblul său, se sustrage morţii3, iar cetăţile, familiile, numele şi credinţele dăinuie dincolo de indivizii meniţi dispariţiei. Platon consideră dorinţele care duc la aphrodisia printre cele mai naturale şi necesare4; plăcerile rezultate din acestea au drept cauză, după spusele lui Aristotel, HIPPOCRAT, Le Serment, în Oeuvres, ed. Loeb, I, p. 300.

2 PLATON, Banquet, 189 d-193 d. Despre un timp mitic, fără procreare pe calc sexuală, cf. La Politique, 271 a-272 b.

3 ARISTOTEL, De lageneration des animaux, II, l, 731 b; cf. Del ame, II, 4, 415 a-b.

4 PLATON, République, VIII, 559 c.

Cele necesare privind trupul şi viaţa trupului. Într-un cuvânt, activitatea sexuală, atât de profund ancorată în natură, n-ar putea fi – ne aminteşte Rufus din Efes – privită ca fiind dăunătoare2. Desigur, experienţa morală a aphrodisiei este radical deosebită de ceea ce va deveni experienţa carnalului.

Dar, oricât ar fi de naturală şi de necesară, ca nu constituie mai puţin obiectul unei preocupări morale; necesită o delimitare ce permite stabilirea până la ce punct şi în ce măsură se cade a fi practicată; totodată, dacă ea poate depinde de

bine şi de rău, acest lucru nu e împotriva stării sale naturale sau pentru că aceasta ar fi alterată; cauza este chiar felul în care a fost ca lăsată de natură. Două trăsături marchează plăcerea cu care este asociată. Mai întâi caracterul său inferior: fără să uităm că pentru Aristip şi şcoala cirenaicilor „plăcerile nu se deosebesc între ele” 3, plăcerea sexuală este caracterizată în general ca fiind nu purtătoare a răului, ci inferioară din punct de vedere ontologic sau calitativ: este comună animalelor şi oamenilor (nefiind un semn distinctiv al acestora din urmă); este legată de renunţare şi suferinţă (prin aceasta este opusă plăcerilor procurate de văz şi auz); este dependentă de trup şi de necesităţile sale şi este menită a readuce organismul în starea sa de dinaintea apariţiei necesităţii4. Dar, pe de altă parte, această plăcere condiţionată, subordonată şi inferioară este de o vivacitate extremă; aşa cum spune Platon la începutul Legilor, dacă natura a făcut astfel încât bărbaţii şi femeile să fie atraşi unii de alţii, este pentru a face posibilă procrearea şi pentru a asigura supravieţuirea specieia. Acest obiectiv este atât de important şi esenţial, încât natura a asociat cu actul procreaţiei o plăcere deosebit de intensă; după ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, VII, 4, , 1147 b.

2 RUFUS DIN EFES, Oeuvres, ed. Daremberg, p. 318.

3 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes,

II, 8.

Despre această dorinţă comună cu a animalelor, cf. Xenofon, Hieron, VII; despre caracterul eterogen al plăcerii fizice, cf. Platon, République, IX.

583 b şi sq; Philebe, 44 şi urni; despre plăcerile ce însoţesc starea de dinainte a corpului, Platon, Timee, 64 d-65 a; Aristotel, Ethique! Nicomaque, VII, 4, 1147 b.

5 PLATDN, Lois, I, 636 c.

Cum necesitatea de a se hrăni şi de a-şi asigura astfel supravieţuirea individuală este asociată la animale cu plăcerea naturală legată de hrană şi de apă, tot astfel necesitatea de a lăsa descendenţi îi face pe oameni să-şi amintească permanent plăcerea şi dorinţa legate de împreunare, în Legile este evocată existenţa celor trei mari exigenţe

Fundamentale referitoare la hrană, băutură şi înmulţire: toate trei sunt puternice, arzătoare, dar a treia, deşi este ultima, e „cea mai vie” 1.

Socrate îl întreabă pe interlocutorul său din Republica dacă acesta cunoaşte vreo „plăcere mai mare şi mai vie decât iubirea trupească” 2.

Tocmai această forţă naturală a plăcerii, împreună cu atracţia exercitată asupra dorinţei, face ca activitatea sexuală să-şi depăşească limitele stabilite de natură. Impulsivitatea răstoarnă ierarhia, poftele şi satisfacerea lor ajung să fie pe primul loc, căpătând putere absolută

asupra sufletului. Tot din cauza lor eşti îmboldit să mergi dincolo de satisfacerea nevoilor şi să cauţi plăcerea în continuare, chiar după potolirea trupului. Impulsul spre revoltă este virtualitatea „stasiastică" a apetitului sexual; tendinţa spre depăşire, spre exces este virtualitatea sa „hiperbolică" 3. Natura a sădit în fiinţa umană această forţă necesară şi redutabilă, totdeauna gata să depăşească obiectivul stabilit. Este limpede de ce, în aceste condiţii, activitatea sexuală necesită o discriminare morală despre care am văzut mai înainte că era mai mult dinamică decât morfologică. Dacă este nevoie, aşa cum spune Platon, să i se opună trei piedici dintre cele mai puternice – teama, legea şi cuvântul adevărat – 4, dacă este nevoie, potrivit lui Aristotel, ca dorinţa să asculte de raţiune ca un copil de poruncile învăţătorului său, dacă însuşi

Aristip voia, „folosindu-se" fără încetare de plăceri, să fie atent să

1 Ibid., VI, 783 a-b.

2 PLATON, République, III. 403 a.

Despre hiperbola (huperbole, huperballein) plăcerilor, a se vedea, de pildă, PLATON, République, 402 e; Timee, 86 b; ARISTOTEL, Ethique a

Nicomaque, 11, 1118 b; VII, 4, 1148 a; VII, 7, 1150 a; VII, 7, 1150 b.

Despre revoltă (epanastasis, stasiazein), PLATON, République, IV, 442 d;

IV, 444 b; IX, 586 e; Phedre, 237 d.

4 PLATON, Lois, VI, 783 a.

5 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaqite, III, 12, 1119 b.

Nu se lase antrenat de ele1, motivul nu este acela că activitatea sexuală ar fi ceva dăunător; nici pentru că ar risca să devieze prin raportare la un model normativ; ci pentru că este dependentă de o forţă, de o energeia, care este ea însăşi predispusă spre exces, în doctrina creştină a simţurilor, forţa excesivă a plăcerii îşi află sursa în căderea originară şi în păcatul care şi-a pus de atunci stigmatul asupra naturii umane. Pentru gândirea greacă clasică, această forţă este prin natura sa virtual excesivă, iar chestiunea morală care se ridică va fi aceea de a şti cum să o înfrunţi, cum s-o ţii sub control şi s-o utilizezi cum se cuvine.

Faptul că activitatea sexuală apare ca un joc al forţelor presupuse de natură, dar susceptibile de abuz, o apropie de hrană şi de problemele morale ridicate de aceasta. Comparaţia între morala sexului şi cea a mesei este constantă în cultura veche. S-ar putea ilustra aceasta cu mii de exemple. Atunci când, în prima carte a

Amintirilor, Xenofon vrea să arate cât de util le era Socrate discipolilor prin pilda şi cuvântul său, autorul descrie preceptele şi comportarea maestrului „faţă de băutură, mâncare şi plăcerile iubirii” 2. Când vorbesc despre educaţia

paznicilor, interlocutorii din

Republica sunt de acord că înfrânarea, sophrosune, cere întreita stăpânire a plăcerilor procurate de vin, iubire şi mâncare (potoi, aphrodisia, edodai). La fel şi Aristotel: în Etica nicomahică, cele trei pilde de „plăceri obişnuite" sunt hrana, băutura, iar pentru tineri şi bărbaţii în floarea vârstei „voluptăţile patului" 4; în toate aceste trei forme de plăcere, el recunoaşte acelaşi tip de primejdie, cea a excesului care merge dincolo de necesitate; le descoperă chiar şi un principiu fiziologic comun, deoarece în toate vede plăceri ale contactului şi ale atingerii (hrana şi băutura nu procură plăcere decât dacă intră în contact cu limba şi, mai ales, cu gâtlejulă. Când ia cuvântul în Banchetul, medicul Eriximah pretinde că arta sa are capa DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 8.

XENOFON, Memorables, I, 3, 15.

1 PLATON, République, III, 389 de şi cf. IX, 580 e.

ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, III, 11, l, 1118 b.

Ibid., III, 10, 9, 1118 a.

Citatea de a da recomandări asupra felului în care să fici folosite plăcerile mesei şi ale patului; medicii ştiu, dacă e vorba de o masă îmbelşugată, cum să te bucuri de ea fără să te îmbolnăveşti; tot ei le arată celor care practică amorul fizic – „Pandemionul" – cum pot găsi în el plăcerea fără a

da naştere la desfrâul.

Desigur, ar fi interesantă lunga istorie a raporturilor dintre morala alimentară şi cea sexuală, prin intermediul doctrinelor, dar şi al riturilor religioase sau al regulilor dietetice; ar trebui urmărit cum s-a detaşat în timp jocul prescripţiilor alimentare de cel al moralei sexuale: evoluţia importanţei fiecăruia (cu momentul destul de târziu în care problema comportamentului sexual a devenit mai importantă decât cea a comportamentului alimentar) şi diferenţierea progresivă a propriei lor structuri (momentul în care dorinţa sexuală a fost dezbătută în alţi termeni decât apetitul alimentar). Oricum, se pare că în gândirea grecilor din perioada clasică problematizarea morală a hranei, a băuturii şi a activităţilor sexuale a fost realizată într-un mod destul de similar. Felurile de mâncare, vinurile, relaţiile cu femeile şi tinerii constituie un material etic similar; ele pun în acţiune forţe naturale care tot timpul tind să devină excesive; întrebarea este aceeaşi: cum poţi şi cum trebuie „să te foloseşti" (chresthai) de dinamica plăcerilor, a dorinţelor şi a actelor? Este o problemă de utilizare adecvată, cum spune şi

Aristotel: „Toată lumea se bucură de plăcerile mesei, ale vinului şi ale dragostei într-o oarecare măsură, dar nimeni n-o face aşa cum trebuie (puch hos dei) „a.

1 PLATON, Banquet, 187 e.

2 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, VII, 14, 7, 1154 a.

Chresis în cel mod se cade să te bucuri de plăcere „aşa cum se cuvine”?

La ce principiu să apelezi pentru a modera, limita sau regla această activitate? Ce tip de validare trebuie acordată acestor principii care să poată justifica deprinderea? Sau, cu alte cuvinte, care e modul de aservire implicat în problematizarea morală a conduitei sexuale?

Judecata morală asupra aphrodisiei urmăreşte nu atât alcătuirea unui cod sistematic care să stabilească forma normativă a actelor sexuale, să fixeze graniţa interdicţiilor şi să repartizeze practicile de o parte sau de alta ale unei linii de delimitare, cât elaborarea condiţiilor şi a modalităţilor unui „uzaj”: stilul a ceea ce grecii numeau chresis aphrodision, folosirea plăcerilor, practicarea lor. Expresia se referă, în general, la activitatea sexuală (va fi vorba despre momentele anului, sau de vârsta optimă pentru chresthai aphrodisiois) 1. Dar termenul se extinde şi asupra modului cum individul îşi manifestă activitatea sexuală, comportamentul său în această privinţă, regimul pe care şi-l permite sau şi-l impune, condiţiile de realizare a actelor sexuale, locul pe care acestea îl au în viaţa sa2. Nu de acceptare sau de interzicere este vorba, ci de pru ARISTOTEL, Histolre des animaux, Vil, l, 581 b; De la generation des animaux, II, 7, 747 a.

2 PLATON (République, V, 451 c) vorbeşte despre ceea ce trebuie să fie corecta „posesie şi folosire” (kiesis te kai chreia) a femeilor şi copiilor: este vorba de ansamblul de relaţii şi de forme ale relaţiilor ce se pot avea cu ei.

Polybios aminteşte chreia aphrodision care, împreună cu bogăţia veşmintelor şi a hranei, caracterizează moravurile suveranilor ereditari şi provoacă nemulţumiri şi răscoale (Histoires, VI, 7).

Denţă, de estimarea şi de calcularea modului de controlare a actelor. Dacă este adevărat că în practicarea plăcerilor trebuie să fie respectate legile şi obiceiurile locului, să nu le fie aduse insulte zeilor şi să se accepte imperativele naturii, regulile morale cărora li se supune acest uzaj sunt foarte departe de ceea ce înseamnă conformarea la un cod bine definit1. Mai mult, este vorba de o adaptare felurită, în cazul căreia trebuie să se ţină seama de mai multe elemente: unul este cel al cerinţei şi al necesităţii naturale, altul cel temporal şi circumstanţial al oportunităţii, iar al treilea cel al statutului individului însuşi. Chresis prescrie lund în calcul variaţiile acestor clemente, în concepţia privind practicarea plăcerilor recunoaştem interesul pentru o întreită strategie: a necesităţii, a momentului şi a statutului.

1. Strategia necesităţii. Este cunoscut obiceiul scandalos al lui

Diogene: când era presat de nevoia de a-şi

satisface pofta sexuală, şi-o satisfăcea singur în piaţa publică2. Ca multe dintre provocările cinice, şi aceasta are un înţeles dublu. Ea se întemeiază pe aspectul public al acestui fapt – ceea ce în Grecia era necuvenit; exista o convenţie nescrisă potrivit căreia oamenii trebuie să-şi satisfacă plăcerile trupului în timpul nopţii, fără să se expună privirilor; din preocuparea de a nu se lăsa văzuţi într-o situaţie de acest fel ar rezulta că aphrodisia nu era ceva onorabil, şi nici nu-i înnobila pe oameni. Diogene ţinteşte critica sa „gestuală" chiar împotriva acestei reguli care interzice exhibarea publică. Diogenes Laertios ne spune că obişnuia „să facă totul în public, să mănânce sau să facă dragoste" conform următorului raţionament: „dacă nu e un rău să mănânci, nu e rău nici s-o faci în public" 3. Dar, prin comparaţia cu hrană, gestul lui Diogene mai capătă şi o altă semnificaţie:

1 Retorica lui Aristotel (I, 9) defineşte cumpătarea drept ceea ce ne reglementează comportarea; cât despre plăcerile trupului, ele sunt „aşa cum o vrea nomos-ul". Asupra noţiunii de nomos, cf. J. de Romilly, L'Idee de lor dans la pensée grecque.

2 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, V, 2, 46. Vezi şi Dion din Prusa, Discours, VI, 17 – 20 şi Galien Des lieux affectes, VI, 5.

3 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 69.

Practicarea aphrodisiei nu poate fi ruşinoasă deoarece este ceva natural, nici mai mult, nici mai puţin decât satisfacerea unei necesităţi; aşa cum filosoful cinic folosea pentru a-şi potoli în modul cel mai simplu foamea (se pare că ar fi încercat să mănânce şi carne crudă), tot astfel afla în masturbare calea cea mai directă de a-şi satisface pofta sexuală; şi chiar îi părea rău că nu există un mijloc la fel de simplu de a-şi rezolva problema foamei şi a setei: „Să fie de ajuns să te freci pe burtă ca să-ţi treacă foamea”.

Aici, Diogene nu face decât să forţeze la limită unul dintre marile precepte ale lui chresis aphrodision. Reducea la minimum conduita pe care Antistene o descria în Banchetul lui Xenofon: „Dacă mă cuprinde vreo dorinţă amoroasă, mă mulţumesc cu prima femeie întâlnită, iar femeile mă acoperă cu mângâieri, căci altcineva nu binevoieşte să le dea nicio atenţie. Toate aceste voluptăţi îmi procură asemenea satisfacţii, încât mă fac să nu-mi mai doresc nimic altceva. Aş vrea totuşi să fie mai cumpătate, într-atât unele dintre ele întrec necesitatea” 1. Regimul lui Antistene nu este prea diferit, în principiu, deşi consecinţele practice sunt altele, de multe învăţături sau pilde date, potrivit lui Xenofon, de Socrate discipolilor să-i Deşi el îi sfătuia pe cei care nu erau destul de înzestraţi pentru a rezista voluptăţilor iubirii să evite băieţii frumoşi, sau să se exileze la nevoie, nu prescria o abstinenţă totală, definitivă şi

necondiţionată; „sufletul” – sau cel puţin aşa prezintă Xenofon lecţia socratică – „nu este de acord cu aceste plăceri decât dacă nevoia fizică e foarte mare şi poate fi satisfăcută fără teamă” 2.

În această practicare a aphrodisiei, reglementată de cerinţă, obiectivul nu este anularea plăcerii; din contră, se urmăreşte menţinerea ei prin necesitatea ce stârneşte dorinţa; se ştie că plăcerea scade dacă nu dă satisfacţie unei dorinţe puternice: „Prietenii mei”, arată

Virtutea în discursul lui Prodicos relatat de Socrate, „se delectează cu mâncare şi băutură, cu plăcere (hedeia. Apolausis) fără grijă

(apragmori): ei urmăresc prin acestea să simtă dorinţa” 3, într-o dis

1 XENOFON, Banquet, IV, 38.

2 XENOFON, Memorables, l, 3, 14.

1 fbid., II, 1, 33.

Cutie cu Euthydemos, Socrate spune că „foamea, setea, dorinţa amoroasă (aphrodision epithumid) şi veghea sunt singurele cauze ale plăcerii de a mânca, de a bea, de a face dragoste, de a te odihni şi dormi, atunci când ai aşteptat şi ai suferit pentru aceste necesităţi atât de mult încât satisfacerea lor să fie pe cât de plăcută, pe atât de posibilă (hos era hedista) ”1. Dar dacă este nevoie ca senzaţia de plăcere să fie susţinută de dorinţă, dimpotrivă, dorinţa nu trebuie mărită, făcând apel la plăceri nefireşti: oboseala, mai

spune el în discursul lui Prodicos, te face să doreşti somnul, şi nu trândăvia; iar dacă atunci când apar, dorinţele sexuale pot fi satisfăcute, nu este necesară crearea unor dorinţe ce întrec nevoile. Necesitatea trebuie să fie considerată drept principiu călăuzitor în această strategie, care este clar că nu poate lua înfăţişarea unei codificări exacte sau a unei legi bune pentru toţi şi în toate împrejurările. Ea îngăduie un echilibru în dinamica plăcerii şi a dorinţei: împiedică „înflăcărarea" şi alunecarea în exces, fixându-i drept limită satisfacerea unei nevoi; că face ca această forţă naturală să nu se răscoale şi să nu ocupe un loc ce nu-i aparţine: pentru că nu-i dă trupului decât ce-i este necesar de la natură, nimic mai mult.

Strategia aceasta îngăduie eliminarea neînfrânării care, la urma urmei, nu are nimic de-a face cu necesitatea. De aceea, ea poate lua două înfăţişări contra cărora trebuie să lupte regimul moral al plăcerilor. Există o neînfrânare, pe care am putea-o numi de „surplus", de „preaplin" 2; ea îi dă trupului toate voluptăţile posibile, chiar mai înainte ca acesta să fi simţit nevoia, fără a-i lăsa răgaz să simtă „nici foame, nici sete, nici dorinţă amoroasă, nici oboseală", sufocând în acest fel orice senzaţie de plăcere. Există şi o neînfrânare căreia i-am putea spune „artificială" şi care este o urmare a primei: aceasta constă în a-ţi procura voluptatea prin satisfacerea unor dorinţe în afara

naturii: „ca să mănânci angajezi bucătari, ca să bei cu plăcere îţi procuri vinuri scumpe, iar vara vrei să ai zăpadă”; e aceea care, pentru a afla plăceri noi în aphrodisia, se fololbid., IV, 5, 9.

Cf. PLATON, Gorgias, 492 a-b, 494 e, 507 e; République. VIII, 56; seşte „de bărbaţi ca şi cum ar fi femei”. Astfel considerată, cumpătarea sexuală nu poate lua înfăţişarea unei conformări la un sistem de legi sau la o codificare a comportamentelor; nu mai are nici valoarea unui principiu de anulare a plăcerilor; practicarea plăcerilor, capabilă ca, „folosindu-se” de necesitate, să se aşeze ea însăşi între nişte limite, devine o artă: „Doar cumpătarea, spune Socrate, ne face să suportăm nevoile de care-am amintit, doar ea ne face să simţim o plăcere demnă de a nu fi uitată” 2, în acest fel trăia Socrate în viaţa lui fiecare zi, ne spune Xenofon: „Nu mânca decât atunci când îi făcea plăcere să mănânce şi se aşeza la masă într-o asemenea dispoziţie încât pofta de mâncare îi folosea drept condiment; îi plăcea orice băutură pentru că nu bea decât dacă îi era sete” 3.

2. O altă strategie consta în a alege momentul cel mai potrivit, kairos. Acesta este unul dintre cele mai delicate şi mai importante obiective în arta de a folosi plăcerea. Platou spune în Legi, fericit (fie că este vorba de individ sau de Stat) cel care ştie, în această ordine a lucrurilor, ce are de făcut „când trebuie şi cât trebuie”; din contră, cel

ce acţionează „fără a şti cum s-o facă (anepistemonos)” şi „nu la momentul potrivit (ektos ton kairori)” duce „o cu totul altă viaţă” 4.

Trebuie să reţinem că tema acestui „atunci când trebuie” a fost foarte însemnată pentru greci, nu doar ca problemă morală, dar şi ca o chestiune de ştiinţă şi de tehnică. Cunoştinţele practice – conform unei alăturări tradiţionale – medicina, guvernarea, orientarea, presupun nu numai cunoaşterea principiilor generale, ci şi determinarea momentului unei intervenţii şi modul precis de a o face, potrivit circumstanţelor. Acesta este unul dintre aspectele fundamentale ale calităţii de a practica aşa cum se cuvine „politica momentului” în diverse domenii – fie că este vorba de individ sau de ce

1 XENOFON, Memorables, II, Ibid., IV, 5, 9.

Ibid, 1, 3, 5.

4 PLATON, Legi, I. 636 de Despre noţiunea de kairos şi importanţa ei în morala greacă, cf. P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963.

Ţaţe, de trup sau de suflet – adică să profiţi de kairos. În practicarea voluptăţilor, morala este şi ea o artă a „momentului”.

Momentul poate fi ales în funcţie de mai multe niveluri. Să luăm în considerare viaţa, de la începutul până la sfârşitul ei; medicii cred că nu este bună practicarea plăcerilor prea devreme, dar nici la o vârstă prea înaintată; plăcerile au timpul lor, stabilit, în general, în perioada privită

nu numai ca favorabilă pentru procreaţie, dar şi ca potrivită pentru aducerea pe lume a unor copii sănătoşi şi bine dezvoltaţi1. Sunt luate în calcul şi anotimpurile: regimurile alimentare, aşa cum vom vedea mai departe, atribuie o mare importanţă corelaţiei dintre activitatea sexuală şi schimbările climei, dintre cald şi frig, umezeală şi uscăciune2. Este bine să fie ales şi momentul zilei: discursul lui Plutarh va trata acest aspect şi va avansa o soluţie pare-se tradiţională: din motive dietetice, dar şi potrivit unor argumente referitoare la decenţă, ca şi din motive religioase, sfatul lui este acela de a se prefera seara, ca fiind momentul cel mai avantajos pentru trup, deoarece căderea întunericului ascunde aspectele mai puţin plăcute şi lasă şi ceva vreme înainte de practicile religioase de a doua zi dimineaţa. Alegerea momentului – kairos – depinde şi de alte activităţi. Xenofon îl citează pe Cirus ca exemplu de înfrânare nu din motivul că acesta ar fi abandonat plăcerile, ci fiindcă ştia să-şi ducă viaţa cum se cuvine, fără a se lăsa deturnat de la ocupaţiile sale şi acceptând plăcerile doar după o activitate prealabilă ce deschidea calea spre o relaxare onorabilă4.

Importanţa „momentului bine ales” din etica sexuală apare destul de limpede într-un fragment din Amintiri care tratează incestul.

Socrate afirmă, fără a lăsa loc nici unei interpretări, că „interzicerea raporturilor între

tată şi fiică, între fiu şi mama sa" este un precept

1 Această vârstă era fixată târziu; după Aristotel, sperma nu este fecundă până la douăzeci şi unu de ani, dar vârsta optimă pentru un bărbat ce-şi doreşte copii reuşiţi este şi mai târzie: „După douăzeci şi unu de ani, femeile sunt în cea mai bună formă pentru a face copii, în timp ce bărbaţii mai trebuie să se dezvolte" (Histoire des animaux, VII, l, 582 a).

2 Toate acestea vor fi dezvoltate pe larg în capitolul următor.

3 PLUTARH, Propos de table, III, 6.

XENOFON, Cyropedie, VIII, I, 32.

Universal care vine de la zei: dovada este că acei care-l nesocotesc îşi primesc pedeapsa. Cu toate calităţile părinţilor, progenitura născută din legătura incestuoasă prezintă tot felul de tare. De ce? Fiindcă nu s-a ţinut seama de principiul „momentului" şi s-a amestecat în contratimp sămânţa celor doi părinţi dintre care unul, prin forţa lucrurilor, este mult mai bătrân decât celălalt: mai bine să „procreezi în condiţii proaste" decât atunci când nu mai eşti „în floarea vârstei"

1. Xenofon şi Socrate nu spun că incestul este condamnabil doar sub forma unui „contratimp". Este de remarcat faptul că răul incestului se manifestă în acelaşi fel şi cu aceleaşi efecte ca nerespectarea timpului.

3. Arta practicării plăcerilor trebuie să varieze în funcţie de beneficiar şi de statutul său

personal. Autorul scrierii Erolicos, care i-a fost atribuită lui Demostene, afirmă din nou, după ce lucrul acesta fusese spus deja în Banchetul: orice om cu raţiune ştie foarte bine că relaţiile amoroase ale unui băiat nu sunt „nici virtuoase, nici dezonorante în sine”, ci „ele sunt cu totul altele în funcţie de cei interesaţi”; ar fi deci „o nesocotinţă să respecţi aceeaşi maximă în toate cazurile”.

Desigur, în foarte multe societăţi regăsim aceeaşi trăsătură comună: regulile de conduită sexuală sunt diferite în funcţie de vârstă, sex sau condiţia indivizilor şi că nu tuturor le revin aceleaşi obligaţii şi interdicţii, în cazul moralei creştine, însă, această precizare se face în cadrul unui sistem de ansamblu care defineşte, potrivit unor principii generale, valoarea actului sexual şi indică în ce condiţii este sau nu legitim: căsătorit sau necăsătorit, legat sau nu prin jurământ etc.; aici este vorba de o universalitate modulată. Se pare că în morala antică, în afară de câteva prescripţii valabile pentru toţi, morala sexuală ar fi întotdeauna o parte a modului de viaţă al fiecăruia, el însuşi determinat la rându-i de statutul pe care-l are individul şi de scopurile pe care şi le-a propus. Tot în

Eroticos, Pseudo-Demostenc discută cu Epicrate pentru „a-i da acele sfaturi decente în vederea unei comportări dintre cele mai

XENOFON, Memorables, IV, 4, 1 – 13.

PLATON, Banquet, 180 c-181 a; 183 d. Pseudo-Dcmostene, Erolicos, 4.

Apreciate”; el n-ar dori ca tânărul să ia cu privire la sine însuşi decizii „care să nu fie în conformitate cu cele mai bune opinii”, iar rolul acestor recomandări nu este de a enumera principii generale de conduită, ci de a sublinia legitima deosebire dintre criteriile morale: „cineva de condiţie obscură şi umilă nu este condamnat, cu toate că a comis o greşeală puţin onorabilă”; în schimb, cum este cazul lui Epicrate, „dacă persoana este cunoscută, cea mai măruntă nesocotire a onoarci o copleşeşte de ruşine”. Este un principiu general convenit: cu cât eşti mai cunoscut, cu cât doreşti să te bucuri de mai mult prestigiu faţă de semeni, cu cât doreşti să ai o existenţă ieşită din comun, a cărei amintire să dăinuie, cu atât este mai necesar să-ţi impui, prin propria alegere şi voinţă, principii stricte de conduită sexuală, în acelaşi sens era şi recomandarea pe care

Simonide i-o făcea lui Micron, cu privire la „băutură, mâncare, somn şi amor”: „sunt desfătări comune tuturor animalelor de-a valma”, în timp ce sentimentul onoarci şi al preţuirii este specific doar oamenilor şi te ajută să suporţi greutăţile şi lipsurile2. Aşa procedează Agesilas în privinţa plăcerilor „de care se lasă conduşi atâţia oameni”; el crede că „o căpetenie trebuie să fie diferită de ceilalţi, nu prin slăbiciune, ci prin putere de

rezistenţă” 3.

De obicei, înfrânarea este considerată a figura printre calităţile pe care le au – sau ar trebui să le aibă – nu toţi oamenii, ci, într-un mod privilegiat, cei care se bucură de un rang, un statut sau răspunderi în cetate, în Amintiri, Socrate vorbeşte despre Critobul ca despre un om cuviincios a cărui prietenie este utilă oricui şi aşază cumpătarea sexuală pe lista calităţilor care sunt proprii unui om demn de preţuire: a fi gata să sari în ajutorul unui prieten, a fi dornic să recompensezi binefacerile, a fi înţelegător în afaceri4. Pe învăţăcelul său Aristip „care ducea destrăbălarea până la exces”, Socrate îl determină să vadă foloasele cumpătării, punându-i întrebarea: dacă ar fi trebuit să pregătească doi discipoli, unul pentru o

Ibid.

XENOFON, Hieron, VII.

1 Id., Agesilas, V.

XENOFON, Memorables, II, 6, 1 – 5.

Viaţă obişnuită şi altul pentru a fi conducător, pe care dintre ei l-ar fi disciplinat „să-şi stăpânească poftele” astfel încât cic să nu stea în calea împlinirii lui? Preferăm, se spune în Amintiri, să avem sclavi cumpătaţi; pe bună dreptate, dacă ne-am alege o căpetenie, „l-am alege oare pe cel cunoscut drept sclavul stomacului său, al vinului, al plăcerilor iubirii, al trândăviei şi al somnului?”2 Dacă Platon acordă

întregului stat virtutea cumpătării, nu înţelege prin aceasta ca toţi să fie la fel de cumpătaţi; sophrosune va fi specifică statului unde cei conduşi se vor supune, iar conducătorii vor comanda cu adevărat: vom regăsi deci o mulţime „de dorinţe, de plăceri şi de suferinţe” la copii, femei sau sclavi, ca şi la mulţi dintre oamenii nevrednici; dar „dorinţe simple şi cumpănite care, însoţite de raţiune, se lasă guvernate de inteligenţă şi judecata corectă” nu vom afla decât „la puţini oameni, şi anume la cei cu firea cea mai bună şi cel mai bine educaţi”, în statul cumpătat, pasiunile mulţimii vicioase sunt controlate de „pasiunile şi raţiunea unei minorităţi virtuoase” 3.

Suntem foarte departe de o formă de austeritate care ar tinde la supunerea tuturor indivizilor, a celor mai semeţi ca şi a celor mai umili, unei legi universal valabile, în care numai modul de aplicare putea varia după o cazuistică. Din contră, este vorba de o chestiune de adecvare, de circumstanţe, de poziţie personală. Cele câteva legi comune – referitoare la cetate, religie sau natură – se menţin prezente, dar ca şi cum ar desena de la distanţă un cerc foarte mare, în interiorul căruia gândirea practică trebuie să-şi facă opţiunile. Pentru aceasta nu este nevoie de un text adecvat legii, ci de o technè, sau o „practică”, de o pricepere care, ţinând seama de principiile generale, să conducă acţiunea la momentul potrivit, potrivit contextului şi în funcţie

de scopurile sale. Deci, în această formă de morală, individul se constituie ca subiect etic, nu generalizând regula, ci dimpotrivă, printr-o atitudine şi o căutare ce-i individualizează acţiunea, i-o modulează şi pot chiar să-i dea o strălucire deosebită prin structura raţională şi bine gândită ce i-o oferă.

Ibid., II, l, 1 – 4.

2Ibid., l, 5, l.

1 PLATON, République, IV, 43 l, c-d.

Enkrateia

Interioritatea moralei creştine este de multe ori comparată cu exterioritatea unei morale păgâne care n-ar avea drept scop decât împlinirea în fapt a actelor, în forma lor vizibilă şi manifestată, în adaptarea lor la reguli, în felul cum sunt privite şi admise. Această comparaţie tradiţională riscă, totuşi, să-i scape esenţialul. Ceea ce numim inferioritate creştină este un mod special de raportare la sine, implicând forme precise de atenţie, de suspiciune, de descifrare, de verbalizare, de mărturisire, de auto-acuzare, de luptă împotriva ademenirilor, de renunţare, de înfruntare spirituală etc.

Ceea ce este desemnat prin „exterioritatea” moralei antice implică şi principiul unei acţiuni asupra sinelui, dar într-o formă cu totul diferită. Diferenţa care va lua contur, destul de lent de altminteri, între păgânişi!) şi creştinism nu va consta într-o interiorizare progresivă a normei, a

actului şi a păcatului; mai curând se va realiza o reorganizare a formelor raportării la sine şi o transformare a practicilor şi a tehnicilor pe care se întemeiează această raportare.

În greaca veche este folosit termenul enkrateia pentru a desemna această formă de raportare la sine, această „atitudine”, necesară în morala pasiunilor şi manifestată în folosirea lor adecvată.

De fapt, cuvântul şi-a păstrat mult timp o înrudire de sens cu sophrosune; câteodată aceşti termeni sunt utilizaţi alături sau alternativ, cu sensuri foarte apropiate. Xenofon foloseşte pentru cumpătare – care, alături de evlavie, înţelepciune, cura> şi dreptate, face parte, dintre cele cinci virtuţi pe care autorul le enumera în mod obişnuit – când termenul sophrosune, când pe acela dr enkrateia1. Platon se referă la sensurile lor înrudite într-un pasaj în care Socrate, la întrebarea lui Calicles ce înseamnă „să-ţi porunceşti ţie însuţi” (autori beauton archein), îi răspunde: înseamnă „să fii înţelept şi să te stăpâneşti, să le porunceşti propriilor plăceri şi pofte

(archein ton hedonon epithumion) „2. Iar atunci când, în Republica, examinează pe rând cele patru virtuţi fundamentale – înţelepciunea, curajul, dreptatea şi cumpătarea (sophrosune) – o defineşte pe aceasta din urmă prin enkrateia: „Cumpătarea (sophrosune) e un fel ordine şi

stăpânirea (kosmos kai enkrateia) unor dorinţe şi plăceri".

Este necesară totuşi o precizare: dacă înţelesurile acestor două cuvinte sunt foarte apropiate, ele nu sunt chiar sinonime. Fiecare dintre ele desemnează un mod întrucâtva diferit de raportare la sine. Virtutea exprimată de sophrosune este descrisă mai curând ca o stare foarte generală care asigură o comportare „cum se cade faţă de zei şi de oameni"; adică nu este suficient să fii cumpătat, ci trebuie să fii şi cu credinţă în zei, drept şi curajos4, în schimb, enkrateia se defineşte printr-o formă activă de stăpânire de sine; ea îţi îngăduie să rezişti sau să lupţi şi îţi asigură dominarea în sfera poftelor şi a plăcerilor. După H. North, Aristotel ar fi fost primul autor care a făcut o diferenţă sistematică între cei doi termeni. Primul este specificat în Etica nicomahică prin faptul că subiectul alege din propria-i voinţă principii de acţiune, conforme raţiunii, pe care este în stare să le urmeze şi să le aplice, că în comportament alege „calea de mijloc" între indiferenţă la plăceri, pe de o parte, şi excese pe de altă parte (calc de mijloc care nu se situează la egală distanţă de cele două atitudini, căci, de fapt, cumpătarea este mult mai îndepărtată de acestea din urmă decât de prima) şi că îşi procură plăcerea cu moderaţie. Contrariul lui sophrosune este

1 XENOFON, Cyropedie, VIII, l, 30. Despre

noţiunea de sophromne şi evoluţia sa, cf. H. North, Sophrosune; autorul subliniază înrudirea dintre cele două cuvinte, sophrosune şi enkrateia la Xenofon (pp. 123 – 132).

2 PLATON, Gorgias, 491 d.

3 PLATON, République, IV, 430 b. Aristotel în Etica nicomahică (VII, l.

6, 1145 b) afirmă că cel care este sophron este enkrales şi karterikos.

4 PLATON, Gorgias, 507 a-b. Cf. Lois, III, 697 b„Cele dintâi şi mai valoroase bunuri ale sufletului sunt cele rezultate din cumpătare”.

Neînfrânarea (akolasia), în care omul se poartă de bunăvoie şi deliberat după principii dăunătoare, se lasă dominat de dorinţe, până şi de cele mai mărunte, şi se bucură de plăcere printr-un comportament condamnabil: cel căruia-i lipseşte cumpătarea nu regretă nimic şi nici n-are şanse să se vindece1. Enkrateia, cu contrarul său akrasia, se situează de partea luptei, a rezistenţei: este abţinere, încordare, „abstinenţă”; enkrateia învinge plăcerile şi dorinţele prin luptă. Contrar omului „cumpătat”, „abstinentul” este ispitit de alte plăceri decât cele conforme raţiunii, dar nu se lasă antrenat de ele şi meritul său va fi cu atât mai mare cu cât acestea sunt mai puternice. Faţă de enkrateia, akrasia nu este, precum neînfrânarea, o alegere deliberată a unor principii dăunătoare; mai curând ar trebui asimilată cu acele cetăţi care au legi bune, dar nu sunt în stare să le pună în

practică; necumpătatul se lasă dus în ispită fără voia lui şi în pofida principiilor sale raţionale, fie pentru că nu are puterea de a le aplica, fie pentru că nu a stat să reflecteze îndeajuns: de aceea, el este capabil să se vindece şi să atingă stăpânirea de sine2, în acest sens, enkrateia este o condiţie pentru sophrosune, o formă de control pe care individul o aplică asupra lui însuşi pentru a deveni cumpătat (sdphrori).

Oricum, se pare termenul enkrateia din vocabularul clasic se referă în general la dinamica unei stăpâniri de sine prin sine şi la efortul pe care aceasta îl presupune.

1. Stăpânirea de sine presupune în primul rând un raport agonistic. În Legile, Atenianul îi spune lui Clinias dacă este adevărat că bărbatul cel mai dotat pentru acte de curaj nu va fi decât „jumătate din el însuşi" fără „experienţa şi antrenamentul" luptelor, putem afirma că nu poţi deveni cumpătat (sophrori) „fără a fi luptat împotriva atâtor pofte şi plăceri (pollais hedonais kai epithumiais diamernache-menos), iar victoria, fie în întreceri, fie în acţiune, va fi câştigată datorită raţiunii, exerciţiului sau artei (la

1 Cf. H. NORTH, Sophrosune, op. cit., pp. 202 – 203.

2 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, III, 11 şi 12, 1118 b-1119 a şi VII.

7, 849, 1150 a-1152 a.

Gos, ergon, technè)". Antiphon Sofistul

foloseşte aproape aceleaşi cuvinte: „Nu este cumpătat (sophroii) cel care n-a dorit (epithumeiri) ceea ce este urât sau rău, cel care n-a fost încercat de ele, fiindcă, dacă nu a fost, n-a cucerit victoria (krateiri) asupra a nimic care să-i îngăduie să se declare virtuos (kosmios) „2. Nu poţi avea o conduită morală decât dacă ai o atitudine de luptă faţă de dorinţe.

Aphrodisia, după cum am văzut, au devenit nu numai posibile, ci şi dezirabile printr-un joc de forţe cu origine şi finalitate naturale, dar virtualităţile, din pricina propriilor energii, duc la revoltă şi exces. Nu poţi utiliza cu moderaţie aceste forţe decât dacă eşti capabil să li te opui, să le rezişti şi să le stăpâneşti. Sigur, dacă eşti silit să le înfrunţi, este pentru că ele sunt pofte inferioare – precum foamea şi setea – pe care le regăsim şi la animale”; această inferioritate înnăscută n-ar fi în sine un motiv de a fi combătute, nu comportă riscul ca, învingând restul, ele să-şi extindă dominaţia asupra individului şi, până la urmă, să-l facă să devină sclavul lor. În alţi termeni, nu natura lor intrinsecă, nu excluderea lor în principiu este cea care determină atitudinea „polemică” cu şinele, ci virtuala lor influenţă şi autoritate. Conduita morală în materie de plăceri este în subsidiar o luptă pentru putere. Această percepţie a hedonai şi epithumiai ca o forţă de temut şi duşmană, precum şi constituirea sinelui ca un adversar atent

ce le înfruntă, rivalizează cu ele şi încearcă să le aservească, se traduce printr-o întreagă serie de expresii utilizate în mod tradiţional pentru desemnarea cumpătării şi a lipsei de cumpătare: să te opui pasiunilor şi dorinţelor, să nu le cedezi, să rezişti asalturilor lor sau, dimpotrivă, să te laşi cucerit de ele4, să le învingi sau să te laşi învins1, să fii înarmat şi dotat împo

1 PLATON, Lois, I, 647 e.

2 ANTIPHON, în Stobaios, Florilege, V, 33. Este fragmentul nr. 16 clin

Operele lui Antiphon (C.U.F.)

3 XENOFON, Hieron, VII. Aristotel, Ethique! Nicomaque, III, 10, 8.

1117 b.

Exista astfel o serie de cuvinte ca agein, ageisthai (a conduce, a fi condus); Platon, Protagoras, 355 a; République, IV, 431 e; Aristotel Ethique a

Nicomaque, VII, 7, 1151 a. Kolazein (a reprima): Gorgias, 491 e, République, VIII, 559 b; IX, 571 b. Antiteinein (a se opune): Ethique! Nicomaque, VII, 2, triva lor. Se mai traduce şi prin metafore cum ar fi aceea a unei bătălii împotriva unor inamici înarmaţi3, sau ca aceea a sufletului-cetate, atacat de o armată agresivă, dar apărându-se datorită unei garnizoane puternice4, ori aceea a viespilor care se iau la ceartă cu poftele ponderate şi le omoară sau le pun pe fugă dacă nu reuşesc să se descotorosească de ele. Se exprimă

şi prin motive diverse, precum cel al foiţelor sălbatice ale dorinţei ce copleşesc sufletul în timpul somnului, dacă acesta n-a ştiut să se păzească dinainte. Referirea la dorinţă şi plăceri se face în termeni beligeranţi: în raport cu ele omul se află în poziţia şi în rolul inamicului, ori al soldatului care se bate, ori al luptătorului într-o întrecere. Nu trebuie să uităm că atunci când

Atenianul din Legi vorbeşte despre necesitatea de reprimare a celor trei mari pofte fundamentale, el aminteşte „sprijinul muzelor şi al zeilor supraveghetori ai jocurilor (theoi agonioi)”. Lunga tradiţie a înfruntării spirituale care va lua forme atât de diferite era deja limpede articulată în gândirea clasică greacă.

2. Această relaţie de luptă împotriva unor inamici este şi o relaţie agonistică cu sine. Bătălia, victoria, ca şi o înfrângere posibilă sunt procese şi evenimente care se petrec între sine şi sine. Adversarii individului nu sunt, pur şi simplu, în el sau foarte aproape de

4, 1146 a; VII, 7, 5 şi 6, 1150 b. Emphrassein (a împiedica): Antiphon, Fragm.

15. Antechein (a rezista): Ethique a Nicomaque, VII, 7, 4 şi 6, 1150 a şi b.

Nikan (a învinge): Plafon, Phedre, 283 e; Lois, I, 634 b; VIII, 634 b;

Aristotei, Ethique a Nicomaque, VII, 7, 1150 a; VII, 9, 1151 a; Antiphon

Fragm. 15. Kratein (a domina): Platon,

Protagoras, 353 e; Phedre, 237 e-238 a; République, IV, 431 a-o; Lois, 840 e; Xenofon, Memorables, l, 2, 4;

Antiphon, Fragm, 15 şi 16; Aristotei, Ethique a Nicomaque, VII, 4 e, 1148 a;

VII, 5, 1149 a. Heltasthai (a fi învins): Protagoras, 352 e; Phedre, 233 e;

Lois, VIII, 840 e; Lettre VII, 351 a; Ethique! Nicomaque, VII, 6, l, 1149 b;

VII, 7, 4, 1150 a; VII, 7, 6, 1150 b; Isocrate, Nicocles, 39.

2 XENOFON, Memorables, l, 3, 14.

3 XENOFON, Economique, l, 23.

4 PLATON, République, VIII, 560 b.

V/j/v/., IX, 572 d-573 b.

Fi Ibid., IX, 571 d.

PLATON, Lois, VI, 783 a-b.

El, ci o parte din el însuşi. Desigur, ar trebui să se ţină cont de diferite teorii care avansează o diferenţiere între partea din sine care se luptă şi cea cu care se luptă: sunt părţi ale fiinţei care ar trebui să recunoască între ele un anumit raport ierarhic? Trup şi suflet, considerate ca două realităţi cu origine diferită, dintre care una încearcă să se descătuşeze din cealaltă? Forţe cu scopuri distincte şi care se opun una alteia ca doi cai care trag în ham? Ce trebuie ţinut minte pentru definirea stilului general al acestei „ascetici” este că adversarul, oricât de departe ar fi, prin natura sa, de ceea ce poate fi sufletul,

raţiunea sau virtutea, nu reprezintă o altă putere ontologic străină. Una dintre trăsăturile esenţiale ale eticii creştine a carnalului va fi legătura de principiu dintre activitatea senzualităţii sub formele sale cele mai insidioase şi mai ascunse şi prezenţa Celuilalt, cu vicleniile şi puterea sa de iluzionare, în etica aphrodisiei, necesitatea şi dificultatea luptei se limitează, din contră, ca ea să se desfăşoare ca o întrecere cu şinele: să lupţi împotriva „poftelor şi plăcerilor" înseamnă să te întreci ca tine.

În Republica, Platon subliniază cât de bizară, oarecum ridicolă şi perimată este o expresie familiară la care şi el a făcut de nenumărate ori apel1: să fii „mai mult" sau „mai puţin" stăpân pe tine însuţi (kreitton, hetton beautou). Există, într-adevăr, un paradox în pretenţia de a fi mai puternic decât tine însuţi, deoarece aceasta ar însemna să fii, în acelaşi timp şi din aceeaşi cauză, mai slab decât tine însuţi. Expresia, după cum spune Platon, se menţine prin faptul că ea implică o deosebire între două părţi ale fiinţei, una mai bună şi alta mai puţin bună şi că, plecând de la triumful sau învingerea sinelui de către sine, ne situăm, în punctul un vedere al celei dintâi: „Când partea care prin natură este mai bună o supune pe cea mai puţin bună, folosim, expresia „a fi mai puternic decât tine însuţi" şi este o laudă. Dimpotrivă, dacă din cauza unei proaste creşteri, sau a unei tovărăşii dăunătoare, partea cea mai

bună e învinsă de cea rea, despre omul aflat în această situaţie se spune, ca o mustrare şi un blam, că este propriul său sclav, fiind lipsit de PLATON, Phedre, 232 a; République; IV, 430 e; Lois, I, 626 e, 633 e;

VIII, 840 e; Lettre VI, 337 a.

Cumpătare” 1. Faptul că acest antagonism al sinelui faţă de sine întemeiază atitudinea etică a individului faţă de pofte şi plăceri este clar afirmat, de la început, în Legile: cauza pentru care în fiecare stat există o conducere şi o legislaţie este aceea că, chiar şi în timp de pace, toate statele se află în război unele cu altele; tot astfel trebuie să înţelegem că, dacă „în viaţa publică, oricine e duşman oricui” şi în viaţa privată „fiecare îşi e duşman sieşi”; dintre toate victoriile posibile, „prima şi cea mai glorioasă” este cea câştigată „asupra ta însuţi”, iar „cea mai ruşinoasă dintre înfrângeri”, „cea mai laşă”, „constă în a fi învins de tine însuţi” 2.

3.O asemenea atitudine „polemică” faţă de sine tinde spre un rezultat foarte firesc, desemnat prin termenul victorie – victorie cu mult mai frumoasă, spun Legile, decât cea din palestră şi de la întreceri”. Se merge până acolo încât această victorie este caracterizată prin reprimarea totală sau alungarea dorinţei4. Dar mult mai adesea este definită printr-o condiţie stabilă de stăpânire de sine; intensitatea pasiunilor n-a dispărut, însă individul cumpătat are asupra lor o putere

îndeajuns de mare pentru a nu se lăsa niciodată cuprins de violenţă. Faimosul episod în care Socrate îi rezistă seducătorului

Alcibiade nu arată că era „purificat” de orice dorinţă faţă de tineri, ci demonstrează calitatea sa de a rezista când voia şi cum voia. Creştinii vor blama o asemenea încercare, fiindcă ea dovedea prezenţa permanentă, imorală pentru ei, a dorinţei, dar, cu mult înaintea lor, Bion din Boristhenc a luat-o în derâdere, afirmând că, dacă Socrate îl dorea pe Alcibiade, era un nătâng fiindcă se abţinea, iar dacă nu-l dorea, asta însemna că nu avea niciun merită. La fel, în analizele lui

Aristotel, enkrateia, definită ca stăpânire de sine şi victorie, presupune prezenţa dorinţelor şi este cu atât mai merituoasă atunci când îi PLATON, République, 431 a.

2 PLATON, Lois, I, 626 d-o.

3 PLATON, Lois, VIII, 840 c.

4 PLATON, République, IX, 571 b. În Etica nicomahică se dezbate „izgonirea plăcerii”, aşa cum voiau să procedeze cu Elena bătrânii din Troia (II, 9.

1109 b).

5 DIOGENBS LAERTIOS, Vie des Phitosophes, IV, 7, 49.

Potoleşte pe cei care sunt din fire impulsivi. Chiar sophrosune, văzută de Aristotel ca o stare de virtute, nu implică anularea dorinţei, ci

dominarea ei: o aşază pe o poziţie intermediară între desfrâu

(akolasia), când te abandonezi de bunăvoie plăcerii, şi indiferenţă

(anaişthesâă), extrem de rară de altminteri, când nu eşti încercat de niciun fel de dorinţă; cumpătat nu este cel lipsit de dorinţă, ci acela care doreşte „cu măsură, atunci când este cuvenit”.

Virtutea nu este considerată ca o stare de integritate, ci ca un raport de dominare, o relaţie de stăpânire: este fapt demonstrat de cuvintele folosite de Platou, Xenofon, Diogene, Antiphon sau

Aristotel pentru a defini cumpătarea: „a domina dorinţele şi plăcerile”, „a exercita puterea asupra lor”, „a le porunci” (kratein, archeiri). În scama lui Aristip, care avea păreri destul de diferite de cele ale lui Socrate despre plăcere, este pus următorul aforism ce traduce destul de bine concepţia generală despre cumpătare: „Cel mai bine este să te stăpâneşti şi să nu te laşi înfrânt de plăceri; dar asta nu vrea să spună să nu te foloseşti deloc de ele” (to kratein kai me hettasthai hedonon ariston, ou Io me chresthai). Cu alte cuvinte, pentru a se constitui ca un subiect virtuos în felul cum foloseşte plăcerea, individul este silit să instituie cu sine însuşi o relaţie de genul „dominarc-ascultare”, „poruncă-supunere”, „stăpânire-obedienţă” (şi nu, cum se va întâmpla mai târziu în spiritualitatea creştină, o relaţie de

tipul „clarificarc-renunţarc”, „lămurirepurificare”). Este ceea ce s-ar putea numi structura „heuatocratică” a subiectului în practicarea morală a voluptăţii.

4. Forma aceasta a cunoscut mai multe modele: la Platon, atelajul cu vizitiul său, iar la Aristotel, copilul şi adultul (facultatea noastră de a dori trebuie să se supună prescripţiilor raţiunii, „aşa cum copilul trebuie să se lase călăuzit de pedagogul său” 4. Este

1 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, VII, 2, 1146 a.

2 Ibicl, III, 11, 1119 a.

3 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, II, 8, 75.

4 ARISTOTEL, Ethique! Nicomaque, VII, 2, 1119 b. Cf. Platon, République, IX, 590 e.

Însă în special raportată la alte două mari scheme. Prima este viaţa domestică: precum o casă este bine organizată doar dacă poziţia şi autoritatea stăpânului este respectată, la fel şi omul va fi cumpătat dacă poate să-şi domine dorinţele aşa cum îşi stăpâneşte servitorii şi, invers, lipsa de cumpătare poate fi considerată ca o casă prost administrată. La începutul tratatului Economicul-unde se dezbate chiar rolul stăpânului casei şi arta de a-şi conduce soţia, averea şi servitorii – Xenofon face o descriere a fiinţei dezordonate; acesta este o pildă de cum nu ar trebui să fie o casă bine administrată şi un portret

al stăpânilor neîndemânatici care, nefiind în stare să se conducă pe ei înşişi, îşi pierd şi bunurile, în fiinţa necumpătată, stăpânii „nesăbuiţi”, „neînţelegători” – este vorba de lăcomie, beţie, desfrâu, ambiţie – îl reduc la statutul de sclav al lor pe cel care ar trebui să fie el stăpân şi după ce-au iacut ce-au vrut din tinereţea lui, îi rezervă o bătrâneţe nefericită. Pentru a defini cumpătarea, s-a făcut apel la a doua schemă, modelul vieţii civice. E o temă binecunoscută la Platon aceea că poftele acompaniază tot timpul tendinţa păturilor inferioare de a se agita şi de a se răzvrăti, dacă nu sunt cu grijă stăpânite şi înfrânate; analogia strictă dintre individ şi cetate, cu care este argumentată afirmaţia din Republica, dezbate pe larg modelul „civic” al cumpătării şi contrariul său. Etica plăcerilor este aici considerată ca similară structurii politice: „Dacă individul este asemănător cetăţii, nu trebuie ca şi în el să se întâmple la fel?”; omul este necumpătat atunci când nu posedă structura puterii, arc/le; ea îl face să biruiască sau să domine (krateiri) forţele inferioare; în acest caz, sufletul i se va umple de „slugărnicie şi josnicie”; în consecinţă, părţile „cele mai bune” vor fi subjugate şi „o mică parte, cea mai rea şi mai turbată, va domni” 3. La sfârşitul penultimei cărţi din Republica, după ce alcătuieşte modelul cetăţii, Platon admite că filosoful nu va afla nicicând şi nicăieri în această lume state atât de perfecte în care să-şi exercite

activitatea;

XENOFON, Economique, I, 22 – 23.

2 PLATON, Lois, III, 689 a-b: „Partea care suferă şi se desfată este pentru fiinţă ceea ce poporul şi mulţimea sunt pentru cetate”.

3 PLATON, République, IX, 577 d.

Totuşi, pentru cine va vrea să-l contemple, „modelul” cetăţii se află în cer, iar filosoful, privindu-l, va putea „să se clădească pe sine”.

(beauton katoikizein): „Nu are importanţă dacă acest Stat există undeva sau aparţine viitorului; el va urma legile lui şi nu pe ale altuia”
1. Virtutea urmează a se organiza ca o cetate.

5. Pentru o asemenea luptă sunt necesare antrenamentele. Metafora întrecerii, a înfruntării sportive sau a luptei nu este menită doar să arate natura relaţiei cu dorinţele şi plăcerile, cu forţa lor totdeauna pregătite de aţâţarc şi de răzvrătire; ea înseamnă şi pregătirea pentru confruntare. Platon spune: nu te poţi împotrivi şi nici nu le poţi înfrânge dacă eşti agumnastos”. Exerciţiul este la fel de necesar şi când este Vorba de a-şi însuşi orice altă tehnică: mathesis, doar ea, n-ar fi suficientă dacă nu s-ar baza pe un antrenament, pe o askesis. Aici întâlnim una dintre marile lecţii socratice; ea nu neagă principiul că dacă am cunoaşte răul nu l-am mai face cu bună ştiinţă; ci dă acestui precept o formă care nu se limitează doar la cunoaşterea unui principiu. Cu privire la unele acuzaţii formulate împotriva lui Socrate,

Xenofon se preocupă să facă diferenţa între învăţătura sa şi cea a filosofilor – sau a „pretinşilor filosofi” – care cred că, după ce omul a învăţat să fie drept sau cumpătat (xophmn), nu mai poate deveni injust sau destrăbălat. Ca şi Socrate, Xenofon combate această teorie: dacă nu este antrenat, trupul nu-şi poate îndeplini funcţiunile (ta tău somatos erga); la fel şi sufletul: devine incapabil „să facă ceea ce trebuie şi să se abţină de la ce trebuie să se ferească” 3. Din acest motiv, Xenofon nu voieşte ca Socrate să fie făcut responsabil pentru comportamentul necuvenit al lui Alcibiade: el n-a fost victima învăţăturii primite, ci, după succesele pe care le-a avut la bărbaţi, la femei şi la tot poporul, care i-a oferit cele mai mari onorari, a procedat ca mulţi atleţi: după victorie, a crezut că poate „lăsa deoparte exerciţiul (amelein ţes askeseos)”.

[Ibid., IX, 592 b.

2 PLATON, Lois, I, 647 d.

3 XENOFON, Memorables, I, 2, 19.

Ibid., 1, , 4.

P l aton va relua deseori principiul socratic al lui askesis. Va vorbi despre Socrate, demonstrându-le lui Alcibiade sau lui

Calicics că nu pot avea pretenţia de a li se da în grijă cetatea şi de a-i conduce pe alţii, dacă mai întâi nu vor învăţa ce este necesar şi nu vor căpăta experienţă: „După ce vreme îndelungată vom fi făcut, împreună, acest exerciţiu (askesantes), vom

putea, tot împreună, să începem să facem politică” 1. El va adăuga la necesitatea exerciţiului pe aceea a preocupării de sine: epimeleia beautou, condiţia necesară pentru a te putea ocupa de alţii şi pentru a-i conduce, presupune nu numai necesitatea de a cunoaşte (să ştii ce nu ştii, să ştii că nu ştii, să ştii ce eşti), ci şi de a o aplica efectiv la sine, de a o exersa şi a te transforma2. Doctrina şi practica cinicilor atribuie, tot astfel, o foarte mare importanţă lui askesis, încât viaţa dusă de cinici poate apărea ca un fel de exerciţiu neîntrerupt.

Diogenc afirma că trupul şi sufletul trebuie ambele să fie antrenate: oricare dintre cele două exerciţii „este fără putere în absenţa celuilalt, sănătatea şi puterea nefiind mai puţin folositoare decât restul, deoarece ceea ce priveşte trupul priveşte şi sufletul”. Acest dublu antrenament urmăreşte un dublu scop: să poţi suporta fără a suferi privaţiunile care pot apărea în viaţă şi să limitezi plăcerile doar la satisfacerea elementară a necesităţilor, în totalitatea sa, exerciţiul este o conformare la legile naturii, o izbândă asupra sinelui şi trăirea firească a unei vieţi de adevărate satisfacţii: „Nu putem face nimic fără antrenament în viaţă, spunea Diogene, el îi ajută pe oameni să nu le stea nimic în cale (pan eknikesai). Lăsând deoparte măruntele griji şi antrenându-ne potrivit legilor naturii, am putea să ducem o viaţă fericită. Chiar şi dispreţuirea plăcerii ne-ar oferi multă

satisfacţie, dacă ne-am deprinde cu asta. Cei care s-au învăţat cu o viaţă plină de plăceri suferă când apare o schimbare, pe când cei antrenaţi într-o direcţie contrară renunţă cu uşurinţă la ele (hedion autori ton hedonon kataphronousi)".

1 PLATON, Gorgias, 527 d.

Despre legătura dintre exerciţiu şi grija de sine, cf. Alcibiade, 123 d.

3 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 70, şi în tradiţia filosofică de mai târziu importanţa exerciţiului va ocupa un loc deloc de neglijat. Chiar va dobândi o însemnătate considerabilă: vor prolifera exerciţiile, se vor defini proceduri, obiective, variante posibile; va fi dezbătută eficacitatea lor, askesis, sub diversele sale forme (antrenament, meditaţie, probe de gândire, cercetare a propriei conştiinţe, sau control al reprezentărilor), va deveni materie predată în instituţiile de învăţământ şi va constitui unul dintre clementele esenţiale ale călăuzirii sufletului. Dar în textele epocii clasice se întâlnesc relativ puţine detalii despre forma concretă pe care o putea îmbrăca askesis-ul moral. Desigur, tradiţia pitagoreică presupune numeroase exerciţii: regim alimentar potrivit, reamintirea, înainte de culcare, a greşelilor comise în ziua respectivă, sau practici de meditaţie înaintea somnului în vederea îndepărtării viselor urâte şi a chemării viziunilor trimise de zei: la aceste preparative de seară, Platon se referă în mod

precis într-un pasaj din Republica, în care vorbeşte despre pericolul dorinţelor la pândă, gata să invadeze sufletul 1, în afară de aceste practici pitagoreice, nu mai aflăm în nicio altă parte – în operele lui Xenofon, Platon, Diogene sau Aristotel – definirea lui askesis ca exerciţiu de abstinenţă. Şi aceasta, din două motive. Primul ar fi acela că exerciţiul este adecvat practicii în vederea căreia te antrenezi; nu este un exerciţiu anume legat de scopul urmărit: prin antrenament te deprinzi, în timp, să te porţi aşa cum trebuie2. Astfel, Xenofon laudă educaţia spartană prin care copiii sunt obişnuiţi să rabde de foame prin faptul că li se dă de mâncare cu strictă măştiră, să suporte frigul prin aceea că nu li se dă decât o singură haină, şi să îndure suferinţa prin pedepsele coqiorale la care sunt supuşi; sunt deprinşi şi cu abstinenţa prin faptul că sunt siliţi la cea mai decentă ţinută (să meargă pe stradă fără să vorbească, cu ochii plecaţi şi mâinile sub manta) 3. Platon crede că tinerii trebuie să treacă probe

1 PLATON, République, IX, 571 c-572 b.

2 Cf. PLATON, Lois, I, 643 b: „Cine vrea ca într-o bună zi să fie cel mai bun în toate, trebuie să se străduiască (melete/i) încă din copilărie, aflând în asta o distracţie şi o ocupaţie totodată”.

XENOFON, République des Lacedemoniens, 2 şi 3.

De curaj, constând în pericole imaginare; aceasta ar fi o cale de a-i căli, de a-i perfecţiona şi

de a le estima calităţile: aşa cum mânjii sunt duşi într-o mulţime zgomotoasă pentru a-i încerca dacă sunt sau nu nărăvaşi din cauza sperieturii, consideră autorul, ar fi bine dacă „războinicii noştri ar fi în tinereţe confruntaţi cu lucruri înspăimântătoare, apoi cu plăceri”; ar fi o cale de a-i pune la încercare „cu mai multă migală decât se călеşte aurul în foc, pentru a vedea dacă fac faţă ispitelor, dacă rămân decenţi în orice împrejurare, dacă sunt nişte buni păzitori pentru ei înşişi şi pentru muzica pe care-au învăţat-o”. În Legile Platon merge atât de departe în această direcţie încât are reveria unui drog nemaivăzut până atunci: ci ar preschimba orice luciu în ceva înfricoşător pentru individul ce l-a luat; ar putea fi util ca acesta să-şi exerseze curajul: fie de unul singur dacă „nu trebuie să se arate mai înainte de a fi bine pus la punct”, fie în grup, sau chiar în public „cu o numeroasă asistenţă” pentru a arăta că este în stare să-şi stăpânească „teama deşteptată de băutură” 2; potrivit acestui model artificial şi ideal, banchetele ar putea fi admise şi structurate ca un fel de probe ale cumpătării. Aristotel a spus-o într-o frază care arată circularitatea formării morale şi a virtuţii învăţate: „Devii cumpătat distanţându-te de plăceri, dar cel mai bine te îndepărtezi de ele arunci când ai ajuns deja să fii cumpătat.”3.

Al doilea motiv care ar putea justifica faptul că nu există o metodă specifică exerciţiului pentru

suflet are legătură cu aceea că stăpânirea de sine şi dominarea celorlalţi sunt considerate ca având aceeaşi formă; din moment ce omul trebuie să se domine pe sine aşa cum îşi conduce casa şi cum face faţă obligaţiilor faţă de cetate, înseamnă că formarea virtuţilor personale, şi mai ales enkrateia, nu este diferită de aceea ce îngăduie educarea cetăţenilor şi dirijarea lor. Aceeaşi învăţătură te face să fii în stare să fii şi virtuos şi puternic. Asigurarea stăpânirii de sine, o bună conducere a casei şi participarea la conducerea cetăţii sunt trei practici de ace

1 PLATON, République, III, 413 d.

2 PLATON, Lois, I, 647 e-648 c.

3 ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, II. 2.1104 a.

Laşi tip. În Economicul lui Xenofon se vede limpede că există continuităţi şi identităţi de structură între aceste trei „arte”, ca şi o succesiune cronologică a realizării lor în viaţa individului. Tânărul

Critobul afirmă că în viitor va fi în stare să se stăpânească şi să nu se mai lase dominat de patimi (aici, Socrate îi aminteşte că patimile sunt precum servitorii care trebuie supravegheaţi atent); a venit şi momentul căsătoriei şi al luării în grijă, împreună cu soţia, a conducerii casei; Xenofon afirmă de mai multe ori că organizarea domestică – considerată ca administrare a interiorului şi exploatare a unui domeniu, păstrare

sau extindere a averii – constituie, făcută cum se cuvine, un extraordinar antrenament fizic şi moral pentru aceia care vor să-şi îndeplinească îndatoririle civice, să-şi stabilească autoritatea publică şi să-şi atribuie responsabilitatea grea a conducerii, în general, tot ce foloseşte educaţiei politice a cetăţeanuli; va servi şi drept exerciţiu pentru virtute şi invers: amândouă sunt egale. Askesis morală face parte dmpaideia omului liber care are cu ol în cetate şi faţă de alţii; nu se serveşte de procedee diferite; gimnastica şi probele de rezistenţă, muzica şi deprinderea ritmurilor virile şi viguroase, vânătoarea şi meşteşugul armelor, preocuparea pentru o conduită cum se cuvine în public, căpătarca de aidos care te face să te respecţi pe tine însuţi prin respectul arătat semenilor – sunt în acelaşi timp elemente de educare a omului util cetăţii şi exerciţiu moral pentru stăpânirea de sine. Evocând probele de teamă artificială prescrise de el, Platou le consideră o metodă de a repera printre tineri pe cei mai vrednici, pe cei capabili de a fi „lor înşişi utili şi statului”; dintre aceştia vor fi recrutaţi pentru guvernare: „Îl vom numi conducător şi păzitor al cetăţii pe cel care, după ce-a trecut prin toate încercările ca băiat, tânăr şi bărbat, a ieşit neatins de ele (akeratos) ”1.

În Legile, Atenianul defineşte paideia ca fiind ceva ce modelează „din copilărie, virtutea” şi inspiră „dorinţa arzătoare de a deveni cetăţean

desăvârşit care ştie să poruncească şi să se supună, după împrejurare” 2.

1 PLATON, République, III, 413 e.

1 PLATON, Lois. L, 643 e.

Pe scurt, se poate afirma că tema unei askesis ca antrenament practic, absolut necesar individului pentru a se constitui ca subiect moral, este importantă – de fapt, chiar foarte insistentă – în gândirea clasică greacă, cel puţin în tradiţia iniţiată de Socrate. Şi totuşi, această „ascetică” nu este structurată şi nici concepută ca un corpus de practici aparte constituind un fel de artă specifică a sufletului, cu tehnicile, procedeele şi reţetele sale. Pe de o parte, ea nu se diferenţiază de practicarea virtuţii însăşi, ci este repetarea ei anticipatoric. Pe de altă parte, utilizează aceleaşi exerciţii ca şi cele de educare a cetăţeanului. Peste puţin timp, va începe să capete o oarecare independenţă, sau măcar o parţială şi relativă autonomie.

Aceasta se va întâmpla în două feluri: primul, printr-o ruptură între exerciţiile de stăpânire de sine şi deprinderea calităţilor necesare pentru a-i conduce pe alţii şi, al doilea, printr-o disociere între exerciţiile în forma lor proprie şi virtutea, moderaţia sau cumpătarea care sunt obiectivele antrenamentului: procedeele lor (probe, examene, controlul sinelui) vor tinde să constituie o tehnică aparte, mai complexă decât simpla repetare a conduitei morale. Se va vedea atunci că arta

sinelui capătă o formă proprie, diferită de paideia care formează contextul ei şi diferită de conduita morală care-i serveşte drept obiectiv. Pentru gândirea greacă a epocii clasice, „ascetica”, principiul care îngăduie constituirea ca subiect moral face parte integrantă, până şi prin forma sa, din trăirea unei vieţi virtuoase, o viaţă de om „liber” în sensul deplin, pozitiv şi politic al termenului.

Libertate şi adevăr l. „Spune-mi, Euthydemos, crezi că libertatea este un bun preţios şi măreţ, atât pentru individ cât şi pentru stat?

— Este cel mai frumos posibil, răspunse Euthydemos.

— Dar pe cel stăpânit de plăcerile trupului şi, prin urmare, aflat în imposibilitatea de a face binele, îl consideri un om liber?

— Nicidecum, spuse el”.

Sophrosune, starea spre care se tinde, prin stăpânire de sine şi cumpătare în practicarea voluptăţilor, este caracterizată drept o libertate. Dacă este important să-ţi domini poftele şi plăcerile, dacă folosirea lor constituie o miză morală de o asemenea valoare, acest fapt nu are ca obiectiv păstrarea sau regăsirea inocenţei originare; în general, nu este destinat – desigur, cu excepţia tradiţiei pitagoreice – ocrotirii purităţii2; scopul este de a fi liber şi de a-ţi păstra libertatea. Am putea vedea aici, dacă mai era necesar, proba că la vechii greci libertatea nu era

concepută, pur şi simplu, ca fiind autonomia cetăţii în ansamblul ci, în timp ce locuitorii n-ar fi, ei înşişi, decât nişte clemente fără individualitate şi fără interioritate.

Libertatea vrednică de a fi instaurată şi apărată este, desigur, cea a tuturor cetăţenilor, dar şi, pentru fiecare, o formă anumită a relaţiei individului cu sine. Întemeierea cetăţii, caracterul legilor, formele

1 XENOFON, Memorables, IV, 5, – 3.

2 Evident, nu se poate afirma că tema purităţii a lipsit din morala greacă a plăcerilor din perioada clasică; la pitagoreici a avut un loc important; a fost foarte importantă şi pentru Platon. Totuşi, se pare că, în general, pentru dorinţe şi plăceri fizice, garanţia conduitei morale era concepută mai ales ca o dominare. Dezvoltarea unei etici a purităţii, cu practicile sinelui ce-i sunt corelative, va fi un fenomen istoric de lungă durată.

De educaţie, purtarea conducătorilor sunt, în mod evident, factori importanţi pentru conduita cetăţenilor; în schimb, libertatea indivizilor, considerată ca stăpânire de sine, este absolut necesară pentru întregul stat. Să-l lăsăm să argumenteze aceasta pe Aristotel în

Politica: „O cetate este virtuoasă când cetăţenii care iau parte la conducerea ei sunt ei înşişi virtuoşi; în Statul nostru, însă, toţi cetăţenii iau parte la conducere. Problema este aceasta:

cum ajunge un om să fie virtuos? Fiindcă, dacă ar fi posibil ca ansamblul de cetăţeni să fie virtuos, fără ca fiecare dintre ei să aibă această calitate, trebuie totuşi preferată virtutea individuală, fiindcă din aceasta rezultă virtutea ansamblului" 1. Atitudinea individului faţă de sine însuşi, felul în care îşi asigură propria libertate în raport cu dorinţele lui, forma de autoritate exercitată asupra lui sunt un element constitutiv al fericirii şi al bunei organizări în cetate".

Totuşi, libertatea individuală nu trebuie considerată ca independenţa unui liber arbitru. Polaritatea nu este un determinism natural şi nici voinţa unei puteri suverane: este o sclavie – subjugarea sinelui de către sine. A fi liber în raport cu plăcerile înseamnă a nu deveni sclavul lor. Aservirea este o primejdie mult mai mare decât întinarea presupusă de aphrodisia. Diogene afirma că servitorii erau sclavii stăpânilor lor, iar persoanele imorale robii dorinţelor lor (tous de phaulous tăiş epithumiais douleuein). În privinţa acestei aserviri îl avertiza Socrate pe Critobul în Economicul şi pe

Euthydemos într-un dialog din Amintiri, care este un elogiu adus cumpătării ca libertate: „Crezi că a face binele înseamnă să fii liber şi că a avea stăpâni care te ţin în frâu înseamnă să fii sclav?

— Chiar aşa gândesc.

— Deci, este limpede pentru tine că neînfrânaţii sunt sclavi.

— Şi care este, după tine, cea mai rea dintre robii?

— Aceea de a avea cei mai răi stăpâni.

— În acest caz, cea mai groaznică sclavie o îndură necumpătaţii.

— Dacă înţeleg eu bine ce

1 ARISTOTEL, Politique, VII, 14, 1332 a.

2 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 66. Aservirea faţă de plăceri este o expresie foarte frecventă. Xenofori, Economiqiie, I, 22;

Memorables, IV, 5,. Platon. République, IX, 577 d.

3 XENOFON, Economique, I, 1.17 sq.

Spui, Socrate, tu crezi că omul înrobit simţurilor n-are nimic comun cu nicio virtute?

— Da, Euthydemos, spuse Socrate, căci cu ce este omul necumpătat mai presus de un animal mărginit?”1.

Această libertate este mai mult decât o neaservire, mai mult decât o descătuşare care-l făcea pe individ să fie liber de orice coerciţie exterioară şi interioară; în forma sa completă şi pozitivă, ea este o putere exercitată asupra sinelui în puterea exercitată asupra celorlalţi. Cel care, prin statutul său, este sub autoritatea altora nu trebuie să aibă aspiraţia cumpătării sale; este destul dacă se conformează ordinelor şi prescripţiilor pe care le primeşte. Este şi explicaţia lui Platon referitoare la meşteşugar: la acesta, vrednic de dispreţ este faptul că cea mai

bună parte a fiinţei lui „este de la natură atât de slabă, încât nu poate stăpâni vietăţile din sine pe care le linguşeşte şi nu poate învăţa altceva decât să le linguşească”; ce-i de făcut dacă vrem ca acest om să fie guvernat de un principiu raţional, ca acela ce-l „conduce pe omul superior”? Singura cale este de a-l aşeza sub autoritatea şi puterea acestuia din urmă; „Să devină sclavul celui condus de elementul divin” 2. Dar conducătorul trebuie să fie capabil să se stăpânească pe de-a-ntregul pe sine, pentru că, din poziţia sa, ar putea foarte uşor să-şi împlinească toate poftele, deci să se lase purtat de ele, iar o comportare dezordonată înrâureşte şi viaţa colectivă a cetăţii. Pentru a nu depăşi măsura şi a nu folosi violenţa, pentru a se sustrage dublei autorităţi

— Cea tiranică (asupra celorlalţi) şi cea a fiinţei tiranizate (prin poftele sale) – exercitarea puterii politice va face apel, ca la un principiu de reglementare internă, la stăpânirea de sine. Cumpătarea considerată ca un aspect al autorităţii asupra sinelui este, la fel ca şi dreptatea, curajul sau prudenţa, o virtute a celui care domneşte peste destinele altora. Cel mai regesc este cel care-i rege peste sine însuşi (basilikos, basileuon heaiitou/.

De aici, semnificaţia atribuită celor două mari figuri ale pilduirii morale. Pe de o parte, tiranul cel rău; incapabil de a-şi de

1 Id, Memorables, IV, 5, – 11.

2 PLATON, République, LX, 590 e.

3 Ibid., IX, 580 c.

Mina pasiunile, este mereu tentat să abuzeze de propria-i putere pentru a-şi constrânge (hubrizein) supuşii; dezordinile care rezultă din acţiunile lui în stat îi fac pe concetăţeni să se răzvrătească împotriva lui; abuzurile sexuale ale despotului când necinsteşte copii

— Băieţi sau fete – sunt adesea formulate ca motive principale ale comploturilor care urmăresc detronarea tiranilor şi restabilirea libertăţii: astfel s-au întâmplat lucrurile cu Pisistrate la Atena, cu

Periandros din Ambracia şi cu alţii, evocaţi de Aristotel în cartea a

V-a din Politica. Pe de altă parte, figura pozitivă a conducătorului capabil apt de un control strict de sine în cadrul autorităţii exercitate asupra celorlalţi şi stăpânirea sa de sine face suportabilă dominarea semenilor să-i De exemplu, Cyrus, aşa cum apare în scrierile lui Xenofon, care ar fi putut abuza mai mult decât oricare altul de puterea sa, printre curtenii săi arăta stăpânirea propriilor sale porniri: „A reuşit în acest fel să le creeze conştiinţa rangului lor; aceasta îi determina să se supună celor de un rang mai mare ca al lor şi să-şi arate unii altora respect şi politeţe” 2. Când Isocrate face, prin personajul său Nicocles, apologia cumpătării şi a fidelităţii sale conjugale, evocă pretenţiile statutului său politic: cum ar putea cere să fie ascultat, dacă nu-

şi poate controla propriile pofte? 3.

Aristotel va prescrie suveranului absolut să nu se lase pradă desfrâului: el trebuie să ţină seama de onoarea oamenilor cinstiţi; pentru această raţiune, nu este bine să-i expună umilinţei pedepselor corporale; din acelaşi motiv ar trebui să se păzească „să insulte pudoarea tineretului”. „Relaţiile sale intime cu tinerii să fie guvernate de motive de ordin sentimental şi nu de ideea că îşi poate îngădui orice şi că dacă pierde preţuirea celorlalţi o poate răscumpăra prin onoruri mai mari” 4. Să ne amintim tema discuţiei dintre Socrate şi

Callicles: guvernanţii trebuie consideraţi, prin raportare la ei înşişi, „conducători sau conduşi” (archontas e archomenous), stăpânirea de sine având legătură cu calitatea de a fi sophron şi enkrates, adică de a-şi „înfrâna plăcerile şi poftele” 5.

1 ARISTOTEL, Politique, V, 10.

2 XENOFON, Cyropedie, VIII, l, 30 – 34.

3 ISOCRATE, Nicocles, 37 – 39.

4 ARISTOTEL, Politique, V, 11, 1315 a.

5 PLATON, Gorgias, 491 d.

Va veni şi timpul când paradigma cel mai ades folosită pentru exemplificarea virtuţii sexuale va fi cea a femeii sau a fetei care se apără împotriva asalturilor bărbatului care o ţine în puterea lui; menţinerea purităţii şi a virginităţii, respectarea promisiunilor şi ajurămintelor vor fi

atunci proba specifică a virtuţii. Desigur, această figură nu este necunoscută în antichitate, dar, aparent, bărbatul, conducătorul, stăpânul care este în stare să se stăpânească, deşi puterea sa asupra semenului îi oferă posibilitatea să facă ce voieşte cu el, reprezintă în gândirea greacă mai bine modelul a ceea ce este, prin natura sa, virtutea cumpătării.

2. Prin concepţia despre stăpânire ca libertate activă se subliniază caracterul „viril” al cumpătării. Aşa cum în interiorul căminului porunceşte bărbatul, aşa cum în cadrul cetăţii puterea nu este exercitată de sclavi, copii sau femei, ci doar de bărbaţi, tot astfel este necesar ca fiecare să valorifice asupra lui însuşi calităţile de bărbat. Stăpânirea de sine este o modalitate de a fi bărbat prin raportare la sine, adică de a-i porunci celui care trebuie dominat, de a-l forţa să se supună pe cel incapabil să se conducă singur, de a impune principii raţionale celui care nu le are; pe scurt, este o modalitate de a fi activ în raport cu cel care prin natura sa este pasiv, şi astfel trebuie să şi rămână, în această morală făcută de bărbaţi pentru bărbaţi, elaborarea sinelui ca subiect moral constă în a instaura de la sine la sine o structură de virilitate: printr-o conduită virilă în raport cu şinele, se poate controla şi stăpâni activitatea virilă exercitată faţă de ceilalţi. Spre aceasta trebuie să tindă omul în întrecerea agonistică cu sine şi în lupta pentru

stăpânirea dorinţelor, acesta este punctul în care raportarea la sine va deveni izomorfă faţă de raportul de dominare, de ierarhie şi de autoritate pe care, în calitate de bărbat şi de om liber, pretinde a-l institui asupra celor inferiori lui; doar cu condiţia acestei „virilităţi etice” se va putea asimila unui model de „virilitate socială”, măsura potrivită exercitării „virilităţii sexuale”. Este nevoie să fie viril faţă de sine însuşi, aşa cum în poziţia socială este masculin. Cumpătarea este prin excelenţă o calitate bărbătească.

Aceasta nu înseamnă că femeile nu ar fi cumpătate, că ele nu ar fi în stare de enkrateia sau sophrosune. Dar la ele această virtute este totdeauna relaţionată, într-un fel sau altul, cu virilitatea. Este o raportare instituţională, deoarece cumpătarea le este impusă de statutul lor de dependenţă faţă de familie şi de soţ, funcţia lor procreatoare permiţând transmiterea mai departe a numelui, a bunurilor şi supravieţuirea cetăţii. Dar este şi o raportare structurală, deoarece o femeie, pentru a putea fi cumpătată, trebuie să întemeieze faţă de sine un raport de superioritate care, de fapt, este de tip viril. Este elocvent faptul că Socrate, în Economicul lui Xenofon, după ce-l ascultase pe Ischomah împăunându-se cu meritele soţiei pe care el o educase, îi spune (invocând numele zeiţei căsătoriei austere): „Pe Hera, asta ne arată că soţia ta are un suflet viril

(andrike dianoia)”. Atunci Ischomah, în introducerea lecţiei de atitudine sobră pe care i-o dăduse soţiei sale, adaugă această replică unde apar două elemente esenţiale ale virilităţii virtuoase a femeii – forţa personală şi dependenţa faţă de bărbat: „Aş mai vrea să-ţi dau şi alte exemple ale tăriei sale de caracter (megalophron) ca să-ţi arăt cu câtă grabă mi se supune după ce mi-a auzit îndemnurile” 1.

Este cunoscut faptul că Aristotel a combătut în mod explicit teza socratică a unei unităţi esenţiale a virtuţii şi, prin urmare, a unei identităţi a acesteia la bărbaţi şi la femei. Totuşi, nu se referă la virtuţi feminine care ar fi exclusiv feminine; cele pe care le admite se definesc prin raportare la o virtute esenţială, care poate fi întâlnită în forma sa deplină şi perfectă la bărbat. Aceasta în virtutea faptului că relaţia dintre bărbat şi femeie este una politică, este cea dintre conducător şi condus. Ideal ar fi ca amândoi să aibă aceleaşi virtuţi. Fiecare, însă, le posedă în felul său. Cel care porunceşte – adică bărbatul – „posedă virtutea etică în întregime”, în timp ce pentru conduşi – ca şi pentru femei – este suficient „un ansamblu de virtuţi corespunzător fiecăruia”. Cumpătarea şi curajul sunt în cazul bărbaţilor virtuţile complete ale „conducătorului”, în timp ce cumpătarea ori curajul femeii sunt virtuţi de „subordo XENOFON, Economique, X, 1.

N-are”, ceea ce semnifică faptul că bărbatul

este pentru ele modelul desăvârşit şi temeiul împlinirii lor.

Faptul că moderaţia ar avea o structură prin excelenţă virilă mai are şi o altă consecinţă, simetrică, dar contrară celei dintâi, şi anume că lipsa de cumpătare are legătură cu o pasivitate înrudită cu feminitatea. A fi necumpătat înseamnă a fi, confruntat cu puterea plăcerilor, într-o stare de non-rezistenţă, de neputinţă şi de supunere; înseamnă a nu putea poseda o atitudine virilă faţă de tine însuţi. Conform acestei logici, am putea defini bărbatul înrobit plăcerilor şi dorinţelor, tendinţelor impulsive (akrasia) şi necumpătării (akolasia), drept feminin, iar în raport cu el însuşi feminin şi mai mult decât faţă de alţii, într-o experienţă a sexualităţii cum este a noastră, unde o disociere fundamentală opune masculinul şi femininul, bărbatul este considerat feminin datorită transgresiunii efective sau virtuale a rolului său sexual. Despre un bărbat pe care iubirea faţă de femei îl conduce la excese, nimeni nu va afirma că este efeminat, cu condiţia să întreprindă o descifrare a dorinţei sale şi să anuleze „homosexualitatea latentă” care în secret guvernează legăturile sale nestatornice şi frecvente cu femeile. Dimpotrivă, la vechii greci opoziţia dintre activ şi pasiv este fundamentală şi operează atât în sfera comportamentului sexual cât şi în cea a atitudinii morale; astfel, este clar de ce un bărbat poate prefera iubirile masculine, fără

ca nimeni să-i presupună feminitatea, pentru că el este activ în raportul sexual şi în stăpânirea morală a sinelui; în schimb, un bărbat care nu-şi poate domina pe de-a-ntregul plăcerile – indiferent care ar fi obiectul lor – este privit ca „feminin".

Graniţa care separă un bărbat viril şi unul efeminat nu coincide cu dihotomia noastră între heterosexualitate şi homosexualitate; nu se limitează nici la opoziţia dintre homosexualitatea activă şi cea pasivă. Ea semnalează deosebirea de atitudine în faţa plăcerilor; trăsăturile tradiţionale ale acestei feminităţi – trândăvie, indiferenţă, refuzul practicării de spoituri mai dure, înclinaţia pentru parfumuri şi bijuterii, moliciune. (malakia) – nu vor fi specifice neapărat celui care în secolul al XIX-lea va fi numit „invertit", ci aceluia care se

ARISTOTEL, Polilique, l, 13, 1260 a.

Lasă condus de plăceri: el este supus propriilor pofte ca şi poftelor altora. Când vede un tânăr prea împodobit, Diogene se înfurie; crede că atitudinea feminină îi trădează gustul pentru ambele sexe1.

În ochii grecilor, negativitatea etică prin excelenţă n-o constituie faptul de a-ţi plăcea ambele sexe şi nici preferinţa pentru acelaşi său sex, ci atitudinea pasivă în practicarea plăcerilor.

3. Această libertate-putere, specifică omului cumpătat, nu poate fi gândită în absenţa unei raportări la adevăr. A-ţi stăpâni plăcerile şi să a le conforma logos-ului constituie unul şi acelaşi

lucru: cumpătatul, afirmă Aristotel, nu doreşte decât „ce-i recomandă dreapta judecată” (orthos logos) 2. Socrate a iniţiat o amplă dezbatere, care s-a prelungit şi a fost reluată mult timp după aceea, asupra rolului cunoaşterii în virtute în general şi în cumpătare în special, în Amintiri, Xenofon aminteşte teza lui Socrate potrivit căreia cunoaşterea şi cumpătarea nu pot fi separate una de alta: celor care afirmă că unii oameni ştiu ce trebuie făcut, dar procedează în sens contrar, Socrate le răspunde că necumpătaţii sunt totdeauna şi neştiutori, pentru că oamenii „aleg între toate faptele pe cele mai potrivite” 3.

Aristotel va aduce mult în discuţie aceste principii, dar întreprinderea sa critică nu a încheiat o dezbatere care va fi dusă mai departe de stoici. Fie că se acceptă sau nu posibilitatea comiterii răului în cunoştinţă de cauză şi oricare ar fi modalitatea de cunoaştere presupusă la cei ce acţionează în pofida principiilor pe care le cunosc, există ceva incontestabil: cumpătarea nu poate fi practicată în absenţa unei anumite forme de cunoaştere, aceasta fiind o condiţie esenţială. Nu te poţi constitui subiect moral în practicarea plăcerilor fără să te constitui, totodată, şi ca subiect al cunoaşterii.

Raportarea la logos în practicarea plăcerilor a fost expusă în filosofia greacă din secolul al IV-lea sub trei forme principale.

Forma structurală: cumpătarea impune ea!

Ogos-usă ocupe în fiinţa umană o poziţie de supremaţie, pentru a putea stăpâni dorin DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 54.

2 ARISTOTEL, Ethique! Nicomaque, III, 12, 1119 b.

3 XENOFON, Memorabil, III, 9, 4.

Ţele şi a fi în stare să regleze comportamentul, în timp ce la cei lipsiţi de cumpătare puterea care doreşte ocupă locul de frunte şi exercită tirania, la sophron raţiunea porunceşte şi prescrie, conform cu structura fiinţei umane: „Nu-i revine, oare, raţiunii să comande, pentru că ea este înţeleaptă şi are îndatorirea de a veghea asupra întregii fiinţe?” întreabă Socrate; astfel îl desemnează ca sophron pe cel la care sunt în armonie toate părţile fiinţei, când partea dominatoare şi părţile care se supun admit de comun acord că raţiunea trebuie să conducă, iar acestea nu-i revendică autoritatea1. Cu toate deosebirile dintre împărţirea platoniciană a fiinţei şi concepţia aristotelică din perioada Eticii nicotnahice, sophrosune este în acest ultim text definită prin superioritatea raţiunii în raport cu dorinţa: „Dorinţa de plăcere este nesătulă şi totul o aţâţă într-o fiinţă lipsită de raţiune”; dorinţa va creşte, aşadar, excesiv „dacă nu este supusă autorităţii”, iar aceasta ţine de logos-ucăruia trebuie să i se supună „pofta nemăsurată” (to epithumetikon) 2.

Dar exercitarea logos-ului prin temperanţă este descris şi prin forma sa instrumentală: din moment ce stăpânirea plăcerilor are ca rezultat o folosire adecvată necesităţilor, momentului sau împrejurărilor, este necesară şi o judecată practică pentru a stabili, după spusele lui Aristotel, „ceea ce trebuie, cum trebuie şi când trebuie” 3. Platon arăta cât de important este, pentru individ şi pentru cetate, să nu fie folosite plăcerile „în afara ocaziilor potrivite (eletos ton kairon) şi în lipsa cunoaşterii (anepistemonos) ”4. Tot astfel, Xenofon demonstra că temperamentul practică şi dialectica-capabil să poruncească şi să discute, capabil să fie cel mai bun – pentru că, aşa cum Socrate explică în Amintiri, „doar cei cumpătaţi sunt capabili să judece cel mai bine lucrurile, să le clasifice practic şi teoretic, să le păstreze pe cele bune şi să se abţină de la cele rele” 5.

PLATON, République, IV, 431 c-432 b.

ARISTOTEL, Ethique a Nicomaque, III, 12, 1119 b.

Ibid.

PLATON, Lois, I, 636 d-o.

XENOFON, Memorables, IV, 5, 11.

În fine, la Platou, manifestarea logos-ului în cumpătare apare sub o a treia formă: cea a recunoaşterii ontologice a sinelui de către sine. Necesitatea cunoaşterii de sine pentru practicarea virtuţii şi dominarea dorinţelor era o temă socratică, dar Platou face precizări în privinţa

formei pe care trebuie s-o aibă în marele discurs din Phaidros, unde sunt relatate transmigrarea sufletelor şi naşterea iubirii. Este prima descriere din literatura antică a ceea ce se va preschimba peste secole în „lupta spirituală”. Aflăm aici – foarte deosebită de indiferenţa şi de reticenţa arătate de Socrate lui

Alcibiade în Banchetul – o întreagă dramaturgie a fiinţei în lupta cu sine împotriva violenţei propriilor dorinţe; aceste diverse elemente vor avea un destin îndelungat în istoria spiritualităţii: tulburarea, al cărei nume nici nu-l ştie, de care este invadată fiinţa, neliniştea care o ţine trează, fiorul misterios, suferinţa şi plăcerea care alternează şi se unesc, impulsurile, confruntarea între foiţele opuse, înfrângerile, durerea, suferinţele şi liniştirea finală. Pe parcursul acestei relatări care se consideră manifestarea în realitatea sa a fiinţei, umane sau divine, raportarea la adevăr are un rol esenţial.

Astfel, fiinţa, după ce contemplase „realităţile din afara cerului” şi le vede oglindite într-o frumuseţe de aici, din lumea de jos, este copleşită de delirul iubirii şi nu-şi mai aparţine sieşi; pentru că amintirile o îmboldesc „spre realitatea frumuseţii”, pentru că ea „o revede, însoţită de înţelepciune şi ridicată pe soclul său sacru”, fiindcă se abţine, încearcă să-şi învingă dorinţa fizică şi să se descătuşeze de tot ce-ar putea-o împiedica să regăsească adevărul zărit1.

Raportarea fiinţei la adevăr instituie Erosul în mişcarea, forţa şi intensitatea sa şi, ajutându-l să se elibereze de orice desfătare fizică, îi permite să devină adevărata iubire.

Deci, fie sub forma unei structuri ierarhice a fiinţei umane, fie sub aceea a prudenţei, sau a unei recunoaşteri de suflet a propriei sale fiinţe, raportarea la adevăr este un element esenţial al cumpătării. Ea este necesară pentru practicarea cu cumpătare a plăcerilor, pentru stăpânirea violenţei lor. Dar trebuie reţinut că raportarea la

PLATON, Phedre, 254 b.

Adevăr nu capătă niciodată forma unei descifrări a sinelui de către sine şi a unei hermeneutici a dorinţei. Ea ţine de modul de a fi al subiectului cumpătat; nu echivalează cu obligaţia subiectului de a spune adevărul despre el însuşi; nu deschide niciodată sufletul ca un domeniu de cunoaştere posibilă în care ar trebui să fie citite şi interpretate urmele evanescente ale dorinţei. Corelaţia cu adevărul este o condiţie structurală, instrumentală şi ontologică a instituirii individului ca subiect cumpătat şi având o existenţă cumpătată; nu este o condiţie epistemologică pentru ca individul să se admită în singularitatea sa de subiect care doreşte şi pentru ca el să se poată purifica de dorinţa astfel revelată.

4. Dacă raportarea la adevăr, constitutivă subiectului cumpătat, nu duce la o hermeneutică a dorinţei, cum se va întâmpla în spiritualitatea

creştină, ea în schimb oferă o deschidere asupra unei estetici a existenţei. Prin aceasta trebuie să înţelegem un mod de a trăi a cărui valoare morală nu este dat de conformitatea sa cu un cod de comportament, nici de un efort de purificare, ci de anumite forme sau, mai curând, de anumite principii generale în practicarea plăcerilor, referitoare la distribuirea lor, la limitele acceptate şi la respectarea unei ierarhii. Prin logos, prin raţiune şi raportarea la adevăr care o guvernează, o asemenea viaţă se integrează în păstrarea sau în reproducerea unei ordini ontologice; pe de altă parte, ea capătă strălucirea unei frumuseţi evidente pentru ochii celor care o pot contempla sau pot să-i păstreze amintirea. Xenofon, Platon şi

Aristotel au scris în repetate rânduri despre existenţa cumpătată, a cărei măsură, întemeiată pe adevăr, este totdeauna respectarea unei structuri ontologice şi profilul unei frumuseţi vizibile. De exemplu, modul cum o descrie Socrate în Gorgias răspunzându-şi singur la întrebările pe care le pune el însuşi, în locul lui Callicles: „Calităţile proprii fiecărui lucru, fie că este vorba de un obiect, un corp, un suflet, un animal oarecare nu au apărut întâmplător: ele sunt rezultatul unei anumite ordini, al unei anumite echităţi, al unei anumite arte (taxis, orthotes, technè) adecvate naturii acelui lucru.

Este adevărat? După mine, da.

— Deci, calitatea fiecărui luc, ru constă într-o

alcătuire şi o aşezare fericită, rezultată din ordine? Aş afirma acest lucru.

— Aşadar, o anumită frumuseţe a rânduielii (kosmos tis), proprie fiecărui lucru, face prin prezenţa sa acel lucru bun? Cred că da.

— În consecinţă, o fiinţă în care este prezentă ordinea este mai valoroasă decât fiinţa din care lipseşte ordinea?

Neapărat.

— O fiinţă posedând ordinea este o fiinţă bine orânduită?

Desigur.

— Iar fiinţa bine orânduită este cumpătată şi înţeleaptă?

Fără îndoială.

— Deci, o fiinţă cumpătată este bună. Eu afirm aceasta ca neîndoielnic. Şi dacă este adevărat, mi se pare că fiecare dintre noi, pentru a fi fericit, trebuie să practice temperanţa (diokteon kai asketeon)".

Ca un ecou la acest pasaj, în care cumpătarea şi frumuseţea sunt puse în relaţie cu fiinţa a cărei orânduire corespunde propriei sale naturi, în Republica se va demonstra cât de incompatibile sunt splendoarea sufletului şi a trupului cu excesul şi violenţa pasiunilor: „Dacă cineva îmbină un caracter frumos (kala ethe) şi o înfăţişare pe măsura caracterului, deoarece aparţin aceluiaşi model, nu ar fi aceasta cea mai frumoasă dintre imagini pentru cel care ar putea-o privi?

— Cea mai frumoasă dintre toate.

— Dar lucrul cel mai frumos nu este oare şi cel mai vrednic de a fi iubit (crasmiotaton)!

— Desigur. Dar spune-mi, exagerarea plăcerii este potrivită cu cumpătarea?

— Cum ar fi posibil? Nu tulbură ea sufletul la fel de mult ca suferinţa?

— Dar cu virtutea în general se potriveşte?

— Nu.

— Dar se potriveşte cu nestăpânirea şi neînfrânarea (hubris, akolasia)!

— Mai mult decât cu orice altceva.

— Cunoşti, însă, o plăcere mai mare şi mai intensă decât iubirea trupească?

— Nu, nu există o alta mai înnebunitoare.

— În schimb, dragostea raţională (ho orthos eros) este o dragoste înţeleaptă, stăpânită de ordine şi frumuseţe?

— Desigur.

— Deci, nu trebuie îngăduit ca de aceasta să se apropie nici nebunia şi nici altceva asemănător cu nestăpânirea" 2.

Amintim şi descrierea ideală pe care Xenofon o face curţii lui

Cyrus, care îşi oferea spectacolul frumuseţii prin perfecta stăpânire

1 PLATON, Gorgias, 506 d-507 d.

2 PLATON, République, III, 402 d-403 b.

De sine a fiecăruia; suveranul manifesta în public o stăpânire şi o reticenţă care avea ca efect

pentru toţi, potrivit rangului fiecăruia, o conduită cumpănită, respectul de sine şi faţă de alţii, preocuparea pentru suflet şi trup, gesturi astfel calculate încât nicio mişcare involuntară şi brutală să nu risipească armonia care părea prezentă în spiritul tuturor: „N-ai fi auzit niciodată pe cineva ţipând de furie sau râzând în hohote, ci văzându-i, ai fi putut spune că aveau drept model frumuseţea” 1. Individul se împlineşte ca subiect moral în plastica unei conduite măsurate cu exactitate, vizibilă pentru toţi şi vrednică de a fi ţinută minte mult timp.

N-am realizat aici decât o schiţă, în scopuri preliminare; câteva trăsături generale definind modul în care a fost concepută, în gândirea clasică greacă, practica sexuală şi cum a fost ea constituită ca domeniu moral. Elementele acestuia – „substanţa etică” – erau formate din aphrodisia, adică acte naturale legate de o plăcere intensă întemeiate pe o forţă întotdeauna predispusă spre exces şi răzvrătire. Principiul conform căruia trebuia ordonată această activitate, „modul de constrângere”, nu era determinat printr-o legislaţie universală, delimitând actele interzise de cele îngăduite, ci mai curând printr-o abilitate, o artă care recomanda modalităţile unei practicări în funcţie de felurite variabile (necesitate, moment, statut). Efortul exercitat de individ asupra lui însuşi, asceza necesară, căpăta forma unei lupte, a unei victorii câştigate prin instituirea

stăpânirii de sine, conform modelului puterii domestice sau politice, în sfârşit, modul de a fi care trebuia să fie atins prin stăpânire de sine era desemnat drept o libertate activă, strâns legată de relaţia structurală, instrumentală sau ontologică cu adevărul.

Această gândire morală a cunoscut teme de austeritate referitoare la trup, la căsătorie, sau la iubirea băieţilor, terne care prezintă destule asemănări cu preceptele şi interdicţiile pe care le vom întâlni şi mai târziu. Să reţinem, însă, că sub această continuitate

1 XENOFON, Cyropedie, VIII, l, 33.

Aparentă, subiectul moral nu se va mai constitui în acelaşi fel. În morala creştină a comportamentului sexual, substanţa etică va fi caracterizată nu prin aphrodisia, ci printr-o sferă a dorinţelor ascunse în tainele inimii şi printr-un ansamblu de acte cărora forma şi condiţiile le sunt cu atenţie specificate; supunerea nu va mai căpăta forma unei calităţi, ci a unei recunoaşteri a legii şi a autorităţii religioase; deci, subiectul moral nu va fi definit prin perfecta stăpânirea de sine în exercitarea unei activităţi de tip viril, ci mai degrabă de renunţarea la sine şi de o puritate căreia trebuie să-i căutăm modelul în apropierea virginităţii. Putem înţelege de aici însemnătatea celor două practici din morala creştină, care erau totodată opuse şi complementare: o codificare a actelor sexuale care a devenit tot mai precisă pe

măsura trecerii timpului şi expansiunea unei hermeneutici a dorinţei şi a unor metode de descifrare a sinelui.

Rezumând, s-ar putea afirma despre gândirea morală a Antichităţii referitoare la plăceri că ea nu se orienta nici spre o codificare a actelor, nici spre o hermeneutică a subiectului, ci spre o stilizare a atitudinii şi o estetică a existenţei. Stilizare, deoarece rarefierea activităţii sexuale se înfăţişa ca un fel de imperativ evident, uşor de reperat: nici doctorii, când recomandă un anume regim, nici moraliştii, când le cer soţilor să-şi respecte soţiile, nici cunoscătorii conduitei potrivite care trebuie adoptată în iubirea băieţilor nu vor spune prea exact ce trebuie sau ce nu trebuie făcut în succesiunea actelor sau a practicilor sexuale. Motivul nu era pudoarea şi nici reticenţa autorilor, ci faptul că nu aceasta era problema: cumpătarea sexuală era un antrenament al libertăţii care prinde contur în stăpânirea de sine; iar aceasta se vădeşte în felul în care subiectul rezistă sau se abţine în exercitarea activităţii sale virile şi în felul în care se judecă pe sine în raporturile cu ceilalţi. Această atitudine face posibile activităţi de valoare cu mult mai mult decât faptele comise sau dorinţele tăinuite. Valoare morală care este totodată şi valoare estetică şi valoare a adevărului pentru că, ţintind satisfacerea adevăratelor necesităţi, respectând adevărata ierarhie a fiinţei umane şi având tot timpul în vedere ce este

aceasta cu adevărat, ar putea da conduitei forma ce-i asigură reputaţia şi o frumoasă amintire.

Iar acum vom vedea cum au apărut şi s-au dezvoltat, în gândirea secolului al IV-lea, unele dintre marile teme de austeritate sexuală ce-ar fi putut avea un destin istoric dincolo de cultura greacă.

Nu voi pleca de la teoriile generale ale plăcerii sau ale virtuţii; am să insist asupra unor practici existente şi recunoscute prin care bărbaţii încercau să dea o formă conduitei lor: practicarea regimului, a conducerii casei şi a curtării în comportamentul amoros; voi încerca să arăt cum au fost oglindite aceste trei practici în medicină sau în filosofic şi cum au sugerat ele diverse moduri nu ale unei codificări exacte a conduitei sexuale, ci ale unei „stilizări”; stilizare în Dietetica, artă a legăturii zilnice a individului cu trupul său, în Economic, artă a comportamentului bărbatului în calitate de căpetenie a familiei şi în Erotica, considerată ca artă a comportamentului reciproc dintre bărbat şi adolescent în relaţia de dragoste.

Lucrarea lui Henri Joly, Le Renversementplatonicien, este o ilustrare a felului cum se pot analiza, în gândirea greacă, raporturile dintre domeniul practicilor şi reflecţia filosofică.

## II

## DIETETICA

Meditaţia morală a grecilor asupra

comportamentului sexual n-a urmărit să justifice nişte interdicţii, ci să stilizeze o libertate: cea exercitată, în activitatea sa, de omul „liber”. Apare aici ceea ce poate părea, la prima vedere, un paradox: grecii au practicat, au acceptat, au evaluat legăturile dintre bărbaţi şi băieţi; dar filosofii lor au conceput şi au clădit, în privinţa acestui subiect, o morală a abţinerii.

Acceptau că un bărbat căsătorit poate să-şi afle plăcerile sexuale în afara căsătoriei şi, totuşi, moraliştii lor au conceput principiul unei vieţi conjugale în care bărbatul avea relaţii doar cupropria-i soţie. Ei n-au considerat niciodată că plăcerea sexuală era în sine un rău, sau că putea ţine de stigmatele naturale ale unui păcat; dar medicii erau interesaţi de relaţia dintre activitatea sexuală şi sănătate şi au construit o întreagă teorie asupra primejdiilor practicării ei.

Să luăm mai întâi acest ultim punct. Trebuie precizat că ideea lor nu se orienta în primul rând asupra analizei diverselor efecte patologice ale activităţii sexuale; ea nu încerca nici să structureze acest comportament ca un domeniu în care s-ar putea distinge între comportări normale şi practici anormale sau patologice. Desigur, aceste teme nu erau cu desăvârşire absente. Dar nu aceasta era tema generală de cercetare a raporturilor dintre aphrodisia, sănătate, viaţă şi moarte. Preocuparea principală era stabilirea practicării plăcerilor – condiţii favorabile, utilitate,

distanţa necesară în timp – potrivit unui anumit soi de grijă faţă de trup. Preocuparea era mai mult „dietetică” decât „terapeutică”: problemă de regim ţintind reglementarea unei activităţi admise ca fiind importantă pentru sănătate. Problematizarea medicală a comportamentului sexual s-a realizat pornind nu atât de la preocuparea de a elimina din el formele patologice, cât de la dorinţa de a-l încorpora cât mai bine posibil în administrarea sănătăţii şi în viaţa trupului.

L

Despre regim în general

Pentru a stabili importanţa pe care grecii o acordau regimului, sensul general conferit „dieteticii” şi modalitatea prin care conectau aplicarea sa cu medicina, vom recurge la două relatări; una o aflăm în colecţia hipocratică, alta la Platou.

Autorul tratatului despre Medicina veche, departe de a considera regimul ca pe o practică înrudită cu arta medicală – una dintre aplicaţiile sau prelungirile sale – gândeşte medicina ca o preocupare principală şi esenţială a regimului1. Autorul crede că omenirea s-ar fi separat de viaţa animală printr-un fel de ruptură de regim alimentar; la început, oamenii ar fi avut o alimentaţie similară cu a animalelor: carne, verdeţuri crude, nepreparate prin acţiunea focului. Acest mod de hrană îi putea face mai

puternici pe cei viguroşi, dar era prea aspru pentru cei mai firavi: pe scurt, primii oameni mureau ori foarte tineri, ori la o vârstă înaintată. Atunci au căutat un regim mai potrivit „naturii lor”: este regimul pe care-l urmează şi în zilele noastre, în virtutea dietei mai puţin severe, bolile ar fi devenit mai puţin mortale; probabil că au realizat că hrana celor sănătoşi nu era bună pentru bolnavi: acestora le trebuiau alte alimente. Atunci ar fi luat naştere medicina ca „dietă” utilă bolnavilor, pornind de la încercarea de a găsi un regim specific care să fie cel mai bun. În această povestire a originilor, cea care apare mai întâi este dietetica, iar medicina este una dintre aplicaţiile sale.

HIPPOCRAT, L’Ancienne medecine, III.

Platou, destul de neîncrezător în dietetică, cel puţin din pricina exceselor de care se temea – din raţiuni politice şi morale care vor fi considerate – crede, dimpotrivă, că interesul pentru un regim alimentar potrivit a luat naştere dintr-o modificare a practicilor medicale1: la origini, zeul Asclepios i-ar fi învăţat pe oameni cum să vindece bolile şi rănile prin leacuri drastice şi intervenţii eficiente.

Despre această medicaţie simplă ar depune Horacr mărturie când povesteşte vindecările lui Menelaos şi Eurypylos, sub zidurile

Troici: se sugea sângele răniţilor, se turnau peste răni anumite leacuri şi li se dădea răniţilor să bea vin presărat cu făină şi brânză rasă”. Mai

târziu, când oamenii au abandonat viaţa aspră şi sănătoasă din vechime, bolile erau urmărite „pas cu pas”, iar bolnavilor li se aplică un regim de lungă durată; oamenii cădeau pradă maladiilor pentru că nu trăiau cum se cuvine. Potrivit acestei geneze, dietetica apărea ca un fel de medicină pentru vremurile de inactivitate; era menită celor ce duceau o viaţă eronată şi încerca o prelungire a ei. Un lucru este limpede: dacă pentru Platou dietetica nu este o artă originară, aceasta nu se întâmplă din pricină că regimul, diaite, ar fi neimportant. Raţiunea pentru care, în epoca lui Asclepios şi a primilor să-i descendenţi, dietetica era interesantă este aceea că „regimul” cu adevărat urinat de oameni, felul în care se hrăneau şi făceau mişcare era în armonic cu natura3. Dintr-un asemenea punct de vedere, dietetica a fost o transformare a medicinei; însă că nu a devenit acea prelungire a artei de a vindeca decât din momentul în care regimul, în sensul lui de mod de a. trăi, s-a separat de natură; dacă dietetica a constituit dintotdeauna un accesoriu necesar al medicinii, aceasta este datorită faptului că un bolnav nu poate fi tratat fără modificarea modului de viaţă care i-a provocat efectiv îmbolnăvirea4.

Orice ar fi ca, artă primitivă sau derivaţie ulterioară, este limpede că „dicta” sau regimul este o categoric fundamentală prin care se poate concepe comportarea umană; ea caracterizează

moPLATON, République, III, 405 e-408 d.

1 în realitate, indicaţiile lui Platon nu sunt chiar cele din Iliada (XI. 624 şi 833).

1 PLATON, République, III, 407 c.

Despre necesitatea regimului în vindecarea bolilor, a se vedea şi Timaios, 89 d.

Dul de existenţă şi îngăduie stabilirea unui ansamblu de reguli; o modalitate de problematizare a comportamentului realizată în funcţie de o natură ce trebuie apărată şi căreia să i se supună. Regimul este o artă de a trăi.

1. Domeniul pe care trebuie să-l acopere un regim bine gândit este definit printr-o listă care, cu timpul, a căpătat o valoare aproape canonică. O aflăm în cartea a VI-a, a Epidemiilor, şi cuprinde: „exerciţiile (ponoi), alimentele (sitid), băuturile (potd), somnul (hupnoi} şi raporturile sexuale (aphrodisid)” – toate aceste lucruri ce se cer a fi „măsurate”. Studierea dieteticii a extins cuprinsul acestei liste. Exerciţiile sunt de două feluri: normale (mers, plimbare), şi violente, (curse, lupte); cele mai adecvate sunt prescrise în funcţie de momentul zilei, anotimp, vârstă sau hrană. Exerciţiile se pot completa cu băi, mai mult sau mai puţin calde, dar şi acestea sunt în funcţie de sezon, de vârstă, de activităţi şi de ora mesei. Regimul alimentar – hrană şi băutură – trebuie să ţină seama de natura acestora şi de cantitatea consumată, de starea generală a corpului, de climă, de activităţile subiectului. Evacuarea

resturilor – prin purgative şi vomitive – va corija practica alimentară şi excesele ei. Somnul are, şi ei, diferite aspecte în funcţie de regim: timpul, orele alese, calitatea patului, tăria sau căldura sa.

Aşadar, regimul trebuie să ia în calcul multiple elemente ale vieţii fizice a unui om, sau cel puţin a unui om liber, pe tot parcursul zilei, de la ora deşteptării din somn până la culcare. Dacă este privit punct cu punct, regimul capătă forma unui adevărat program: astfel, cel avansat de Diocles urmăreşte, pas cu pas, timpul unei zile obişnuite, de la trezire până la masa de seară şi culcare, trecând prin toate exerciţiile importante, băile şi frecţionarea corpului şi a capului, plimbările, activităţile personale şi gimnaziul, prânzul, siesta, din nou plimbarea şi gimnaziul, ungerea corpului cu ulei şi masajul, cina. Stabilind fiecare dintre aceste ocupaţii ale omului pe parcursul unei zile, regimul problematizează relaţia cu trupul şi

1 HIPPOCRAT, Epidemies, VI, 6. L. Despre diversele interpretări ale acestui text în Antichitate, cf. Hippocrat, Oeuvres, trad. Littre, vol. V, pp. 323 – 324.

Propune un mod de viaţă în care formele, alegerea şi variabilele sunt guvernate de preocuparea faţă de trup. Dar acesta nu e singurul interesat.

2. În feluritele domenii unde e impus, regimul arc de fixat o măsură: „şi un porc şi-ar da seama”,

cum spune unul dintre interlocutorii dialogului platonician din Rivalii, că, „în privinţa trupului”, utilă este „moderaţia” şi nu cantitatea. Această măsură nu se integra numai în ordinea trupească, ci şi în cea morală. Pitagoreicii, care au avut un rol însemnat în articularea dieteticii, au subliniat stăruitor corelaţia între îngrijirea corpului şi preocuparea pentru puritatea şi armonia sufletului. Este adevărat că cereau medicinei purificarea trupului şi muzicii pe aceea a sufletului, dar recunoşteau că instrumentele şi cântările aveau efecte binefăcătoare asupra echilibrului organismului2. Numeroasele interdicţii alimentare stabilite de ei aveau semnificaţii de cult şi religioase; obiecţiile împotriva oricărui exces în rânduiala hranei, a băuturii, a exerciţiilor şi a activităţilor sexuale aveau valoarea de precepte morale şi, în acelaşi timp, de recomandare utilă sănătăţii3.

Chiar şi în afara contextului strict pitagorician, regimul se defineşte în dublul registru al unei bune stări a sănătăţii şi al unei conduite sufleteşti bune. Aceasta deoarece ele se determină una pe alta, dar şi pentru că decizia de a trăi după un regim raţional şi aplicarea lui demonstrează o indispensabilă fermitate morală.

Socrate al lui Xenofon pune foarte bine în evidenţă această corelaţie când le prescrie tinerilor să-şi exerseze în mod regulat trupul prin gimnastică. El vede în aceasta garanţia unei mai

bune apărări

1 PSEUDO-PLATON, Rivaux, 134 a-d.

2 Cf. R. JOLY, „Notiec”! Hippocrate, Du regime (C.U.F.), p. XI.

3 „Prescria. Pentru bolile trupului unele melodii cu ajutorul cărora vindeca bolnavii. Altele îi făceau să uite durerea, linişteau furia, alungau poftele exagerate. Regimul său cuprindea: la prânz miere, iar la cină pesmeţi, legume şi, foarte rar, carne. Astfel trupul îşi păstra aceeaşi stare, fără să fie când sănătos, când bolnav, nici nu se îngraşă, nici nu slăbea, iar sufletul, prin privire, înfăţişa mereu un caracter neschimbat (io homoion ethos). Porphyrios, Vie de Pythagore.

34. Pitagora ar fi făcut recomandări de regim şi atleţilor (Ibid., 15).

În război, evitarea defăimării prin laşitate, cea mai bună slujire a patriei şi câştigarea de înalte recompense (deci, individul va putea lăsa moştenire descendenţilor să-i un statut şi o avere astfel dobândite) şi crede că gimnastica ar conferi protecţie contra maladiilor şi a infirmităţilor. Dar evidenţiază efectele benefice ale gimnasticii şi acolo unde, spune el, te-ai aştepta cel mai puţin: în gândire, pentru că individul care nu se bucură de o sănătate bună riscă slăbirea memoriei, depresia, proasta dispoziţie şi nebunia, astfel încât toate cunoştinţele dobândite sfârşesc prin a fi alungate din suflet1.

Severitatea unui regim fizic, însă, şi

determinarea indispensabilă de a-l urma, necesită şi o absolut necesară fermitate morală care-i permite aplicarea, în ochii lui Platon, aici rezidă adevărata raţiune a practicilor prin care se urmăreşte dobândirea forţei, a frumuseţii şi a sănătăţii corpului: omul cu judecată, spune Socrate în cartea a IX-a din Republica, nu numai că „nu se va lăsa în voia plăcerilor animalice şi nesocotite”, nu numai că „va îndeplini negreşit aceste preocupări”, dar va face mai mult: „El nu va ţine seama de sănătate şi nici nu se va strădui să fie puternic, sănătos şi frumos, dacă prin aceasta nu va deveni şi cumpătat”. Regimul fizic trebuie să se adapteze principiului unei estetici generale a existenţei, în care echilibrul trupesc va fi una dintre condiţiile unei drepte ierarhii a sufletului: „va crea armonia în trup, pentru a păstra armonia din suflet” – ceea ce-i va îngăduit să se controleze precum un adevărat muzician (mousikos) 1. Regimul fizic nu trebuie să fie prea intens practicat pentru el însuşi.

Se recunoşteau anumite riscuri chiar în practicarea „dietei”.

Dacă regimul are drept ţintă anularea exceselor, poate fi exagerată însemnătatea care i se atribuie şi autonomia care i se acordă. Pericolul este, în general, văzut sub două forme. Pe de o parte, riscul a ceea ce-am putea numi exces „atletic”, pricinuit de prea multele antrenamente, care dezvoltă exagerat corpul şi în cele din urmă

fac să adoarmă spiritul, sufocat sub o musculatură prea viguroasă: Platon

XENOFON, Memorables, III, 12.

PLATON, République, IX, 591 c-d.

Condamnă în repetate rânduri această forţare a atleţilor şi declară că nu ar dori deloc ca tinerii din cetatea sa să-i cadă victimă. Pe de altă parte, există şi riscul a ceea ce-am putea numi exces „maladiv”: e vorba despre atenţia dată încontinuu corpului, sănătăţii, celei mai mărunte suferinţe. După Platon, cel mai bun exemplu privind acest exces este oferit de maestrul de gimnastică Herodicos, care trecea drept unul dintre întemeietorii dieteticii; preocupat să nu nesocotească nici cea mai mică regulă a regimului pe care şi-l impusese, ajunsese să-şi „târască zilele” într-o existenţă lâncedă. Faţă de această atitudine, Platon ridică două obiecţii. Una este că leneşii nu sunt utili cetăţii; pot fi comparaţi cu lucrătorii serioşi care nu se vor lega la cap din cauza unei dureri de cap, fiindcă n-au timp de pierdut cu nimicuri. A doua este că unii, pentru că ţin la viaţa lor, încearcă, aşa cum pot, să amâne termenul pe care l-a stabilit natura. Practicarea regimului comportă pericolul – moral, dar şi politic – de a acorda trupului o prea mare grijă (peritte epimeleia tou somapţs).

Ascicpios era un înţelept politic: el nu prescria decât leacuri lichide şi cauterizări, ştiind că într-un stat bine guvernat nimeni n-are timpul

să-şi petreacă viaţa îngrijindu-se în exces” 1.

3. Mcfienţa faţă de regimurile excesive arată că dicta nu are ea ţintă prelungirea vieţii, nici realizarea unor performanţe, ci obiectivul de a face viaţa utilă şi fericită între limitele care i-au fost date.

Regimul nu trebuie să urmărească stabilirea, o dată pentru totdeauna, a condiţiilor existenţei. Un regim nu este bun dacă nu-ţi permite să trăieşti decât într-un singur loc, mâncând un singur fel de hrană şi fără nicio schimbare. Utilitatea regimului rezidă în posibilitatea pe care o dă indivizilor de face faţă unor situaţii diverse.

Platon aşază în opoziţie regimul atleţilor, atât de sever încât nu se pot abate de la el fără să rişte” grave şi violente suferinţe”, cu un regim pe care îl crede potrivit pentru luptătorii săi; aceştia trebuie

Ibid., III, 404 a. Aristotel critica şi excesele regimului atlelic şi al unor antrenamente în Politique, VIII, 16, 1335 b; VIII, 4, 1338 b-1339 a.

2 Platon, République, 111, 406 a-407 b.

Ibid., 407 c-e. În Tiinaios, Platon credea că durata vieţii fiecăruia este stabilită de destinul său (89 s-o).

Să fie ca nişte câini de pază tot timpul treji; să fie capabili să „schimbe apa şi hrana” în campanie, să îndure „pe rând, „arşiţa soarelui şi gerul iernii” păstrându-şi o „sănătate neatinsă”. Fireşte, luptătorii lui Platon au responsabilităţi

foarte mari. Dar şi regimurile mai generale se conformează aceluiaşi principiu. Autorul Regimului colecţiei hipocratice pune în evidenţă ideea că recomandările sale ar trebui să fie urmate nu numai de o mână de bogaţi trândavi, ci de un număr cât mai mare de oameni şi anume „cei care muncesc, călătoresc, navighează şi se expun căldurii şi frigului”.

Acest pasaj a ajuns să fie interpretat ca dovadă a unui interes deosebit faţă de formele vieţii active şi profesionale. Dar trebuie să vedem aici în special preocuparea – comună, de altminteri, moralei şi medicinei – de pregătire a individului pentru a face faţă în nenumăratele împrejurări care pot apărea în viaţa lui. Regimului nu poate şi nici nu trebuie să i se pretindă să ocolească soarta sau să înfrângă natura. Regimul trebuie doar să-i îngăduie individului să reacţioneze altfel decât orbeşte la evenimentele neaşteptate. Dietetica este o artă strategică în sensul că face posibilă reacţia într-un mod raţional, deci util, la împrejurări.

În preocuparea arătată trupului şi activităţilor sale, ca pretinde individului două forme de atenţie cu totul deosebite, în primul rând, ceea ce s-ar putea numi o atenţie „serială”, o atenţie în secvenţe: activităţile nu sunt în sine bune sau rele; valoarea lor este stabilită în mare parte de cele precedente şi de cele care urmează; acelaşi lucru (un fel de mâncare, un anumit

exerciţiu, o baie caldă sau rece) va fi sau nu recomandat în funcţie de o activitate sau alta

(practicile care se succed trebuie să se compenseze în efecte, dar contrastul dintre ele să nu fie prea mare). Practicarea regimului presupunea şi o preocupare „a împrejurărilor”, o atenţie sporită orientată spre lumea exterioară, spre clementele şi senzaţiile sale: clima, anotimpurile, momentele zilei, gradul de umiditate şi de uscăciune, căldura sau răcoarea, vânturile, trăsăturile caracteristice ale unei regiuni, amplasarea unui oraş. Prescripţiile relativ detali PLATON, République, III, 404 a-b.

HIPPOCRAT, Du regime, III, 69, l; cf. nota lui P. Joly, în ed. C.U.F., p. 71.

Aţe oferite de regimul hipocratic îi sunt utile celui care ţine seama de ele pentru a-şi adapta traiul în funcţie de aceste variabile. Regimul nu trebuie conceput ca un corpus de reguli universale şi uniforme: mai curând este un fel de manual de învăţare a confruntării individului cu situaţii felurite; este un tratat pentru adaptarea comportamentului la circumstanţe.

4. Tehnică a existenţei, dietetica nu se limitează doar la transmiterea recomandărilor unui medic unui individ ce le-ar pune în aplicare în mod pasiv. Fără să intrăm în istoria controversei dintre medicină şi gimnastică, referitoare la competenţa fiecăreia în prescrierea regimului, trebuie să reţinem că dieta nu era considerată ca

o conformare totală la recomandările medicinei sau gimnasticii; că trebuia să fie o practică asupra căreia individul a meditat ci însuşi.

Fără doar şi poate, pentru a trăi conform unui regim adecvat, este necesar să urmezi sfaturile celor care se pricep; dar acest raport trebuie să aibă forma persuasiunii. Pentru a fi raţională, pentru a se adapta circumstanţelor şi momentului, dieta trupului trebuie să fie şi o chestiune de gândire, de judecată şi de precauţie, în vreme ce medicamentele sau operaţiile au efect asupra trupului, regimul este destinat sufletului şi-i induce principiile sale. Astfel, în Legile, Platon distinge între două tipuri de medici: buni pentru sclavi (în majoritatea cazurilor aceştia au şi ei condiţia de sclavi), limitându-se să prescrie fără a da explicaţii, şi medicii născuţi liberi, care îşi practică arta asupra oamenilor liberi; ci nu se mărginesc la a prescrie reţete, ci discută cu bolnavul, află informaţii despre el şi anturajul lui, îl educă, îi dau încurajări şi, prin intermediul unor argumente persuasive, îl fac să ducă viaţa cea mai potrivită. Din partea medicului savant, omul liber trebuie să capete, în afara mijloacelor terapiei propriu-zise, o armătură raţională a întregii sale existenţe2. Un scurt pasaj din Amintiri înfăţişează regimul sub as

1 PLATON, Loin, IV, 720 s-o.

2 Cf. PLATON, Timee, 89 d, care rezuma astfel ceea ce tocmai spusese referitor la regim:

„Destul despre fiinţă în totalitate, despre partea sa trupească, despre modul în care o domină sau se lasă dominat de ea”.

Pectul unei practici concrete şi active a raportării la sine. Aici

Socrate se străduieşte să-şi i? Acă discipolii „capabili să se înfrunte pe ei înşişi” în poziţia deţinută de fiecare. Pentru aceasta, le recomandă să înveţe (fie de la el, fie de la alt dascăl) ceea ce trebuie să ştie un om cu judecată în limitele a ceea ce-i este lui util şi nimic dincolo de ele: să înveţe ce-i este necesar din geometrie, astronomie sau aritmetică, îi mai sfătuieşte „să-şi îngrijească şi sănătatea”.

„Grija” aceasta, întemeiată pe cunoştinţele primite, se va articula printr-o atenţie mărită acordată propriei persoane – autocunoaşterea, care trebuie completată de un lucru important: observaţia scrisă: „Fiecare să se observe pe sine şi să scrie ce mâncare, ce băutură, ce exerciţiu este bun pentru ci şi cum să le folosească pentru a-şi menţine trupul într-o stare de sănătate perfectă”. Pentru a deveni o artă a existenţei, buna îngrijire a trupului trebuie să treacă printr-o înregistrare scrisă de subiect despre sine; în acest fel îşi va putea căpăta autonomia şi va distinge cu bună ştiinţă ce este bun şi ce este rău pentru el: „Dacă vă veţi observa aşa, le spune Socrate discipolilor săi, cu greu veţi alia un medic care să ştie mai bine decât voi ce vă e mai potrivit”.

În concluzie, practicarea regimului ca artă de a trăi este cu totul diferită de ansamblul de precepte menite a evita îmbolnăvirea sau a vindeca bolile. Este o modalitate de a se constitui ca subiect cu o preocupare corectă, necesară şi suficientă faţă de trupul său. Preocupare care se manifestă în viaţa de zi cu zi; face din activităţile importante sau banale ale existenţei o miză a sănătăţii şi în acelaşi timp o miză morală; prescrie o strategie circumstanţială între corp şi ceea ce-l înconjoară; în sfârşit, urmăreşte înzestrarea individului cu o conduită raţională. Oare ce loc va ocupa aphrodisia în această administrare raţională şi naturală a vieţii?

XENOFON, Memorables, IV, 7.

Dieta plăcerilor

S-a păstrat până în zilele noastre conţinutul a două tratate de

Dietetică, care făceau parte din colecţia hipocratică. Unul, mai vechi, este şi cel mai scurt: Peri diaites hugiaines [Regimulsănătos], mult timp s-a crezut că ar fi ultima parte a tratatului Despre natura omului; al doilea, Peri diaites este mai extins, în plus, Oribases a introdus, în Colecţia medicală care-i aparţine”, un text al lui

Diocics, închinat igienei, în care regăsim o minuţioasă reglementare a vieţii de zi cu zi. Tot lui Diocles – care a trăit la sfârşitul secolului al I V-lea – i se atribuie un text foarte scurt, preluat în operele lui Paul din Egina: aici, autorul dă sfaturi

despre felul în care individul trebuie să recunoască singur primele semne de îmbolnăvire pentru a acţiona împotriva ei, ca şi câteva prescripţii de regim, care trebuie să ţină seama de anotimp.

Dacă Regimul sănătos trece sub tăcere total chestiunea aphrodisiei, în Peri diaites aflăm o serie de recomandări şi prescripţii referitoare la aceasta. Prima parte arc aspectul unei meditaţii asupra principiilor generale care trebuie să predomine în organizarea regimului. Autorul evidenţiază faptul că unii dintre numeroşii săi predecesori au oferit recomandări bune într-o privinţă sau alta; totuşi, Cf. W.H.S. JONES, „Introduction" la vol. IV al Operelor lui Hippocrat

(Locb Classical Library).

2 ORIBASES, Colleclion medicale, vol. III, pp. 168 – 182.

3 PAUL DIN EGINA, Chirurgie, traducere franceză de R. Briau. În privinţa dieteticii epocii clasice, cf. W.D. Smith, „The Development of Classical

Dietetic Tlieory", Hippocratica (1980), pp. 439 – 448.

Niciunul n-a putut realiza o prezentare completă a materiei tratate; aceasta ar fi necesară pentru „a scrie corect despre dieta umană", pentru fi în stare „să cunoşti şi să recunoşti" natura omului în general, ca şi alcătuirea sa de început (heex arches sustasis), precum şi

principiul care conduce în trup (io epicrateon en toi somaţi) 1. Alimentaţia şi exerciţiile sunt concepute ca două dintre elementele de bază ale regimului; exerciţiile provoacă unele pierderi care se cuvin a fi recompensate prin hrană şi băutură.

A doua parte dezbate aplicarea dieteticii din perspectiva însuşirilor şi a efectelor elementelor cuprinse în regim. După o serie de reflecţii asupra locurilor – înalte sau joase, uscate sau umede, expuse unui anume vânt sau altuia – sunt examinate alimentele (orzul sau grâul, după fineţea măcinării, momentul frământatului pâinii, cantitatea de apă cu care se face aluatul; cărnurile sunt clasificate după provenienţă; fructele şi legumele după soi), apoi băile (calde, reci, făcute înainte sau după masă), vomitatul, somnul, exerciţiile (normale, precum cele ale vederii, auzului, vocii, gândirii sau ale plimbării; violente, precum întrecerile de viteză sau fond, mişcările braţelor, întrecerile la sol, cu mingea sau cu mâna; luptele executate în praf sau cu trupul uns), în această enumerare a elementelor regimului, activitatea sexuală (lagneic) este intercalată între băi şi ungeri ale trupului cu ulei, pe de o parte, şi vomări, pe de alta; nu este amintită decât pentru cele trei efecte ale sale. Două sunt calitative; înfierbântare, din cauza violenţei exerciţiului (ponos) şi eliminării unui clement umed; dar şi moleşire, fiindcă exerciţiul destinde musculatura. Un al treilea efect este cantitativ: eliminarea

determină slăbiciune. „Coitul slăbeşte, moleşeşte şi încălzeşte: încălzeşte din pricina mişcării şi a secreţiei de umiditate; slăbeşte prin eliminare şi umectează prin ceea ce rămâne în corp după destinderea produsă de exerciţiu” 2.

În schimb, în partea a treia a Regimului aflăm un anumit număr de recomandări referitoare la aphrodisia. Această parte se înfăţişează în primele pagini ca un fel de calendar al sănătăţii, ca un almanah al regimurilor în funcţie de anotimp. Autorul pune accentul

HIPPOCRAT, Du regime, I, 2, 1.

1 Ibid., II, 58, .

Pe faptul că este imposibil să prescrii o formulă generală pentru stabilirea unui echilibru exact între exerciţii şi alimente, dar şi faptul că este necesar să se ţină seama de deosebirile dintre lucruri, indivizi, locuri şi momente. Calendarul nu trebuie considerat ca un ansamblu de reţete obligatorii, ci ca nişte principii strategice care trebuie, la urma urmei, adaptate împrejurărilor. A doua parte a textului trata mai ales despre elementele regimului în sine, după calităţile şi proprietăţile lor specifice (şi aici, aphrodisia sunt, pe bună dreptate, menţionate); partea a treia, încă de la început, este consacrată mai ales variabilelor unor situaţii.

Anul este divizat în patru anotimpuri, iar acestea sunt subdivizate în perioade mai scurte, de câteva săptămâni sau chiar de câteva zile.

Această împărţire se opera pentru că trăsăturile specifice fiecărui sezon adeseori evoluează progresiv; mai mult, schimbarea bruscă a regimului s-a dovedit întotdeauna a fi primejdioasă: ca şi excesele, modificările bruşte au efecte dăunătoare; „încetul cu încetul – fo' kala mikron) este o regulă sigură, în special în cazurile trecerii de la un lucru la altul", în consecinţă, „în fiecare anotimp ar trebui schimbată puţin câte puţin (kata mikron) fiecare element al regimului". Astfel, regimul de iarnă este divizat, aşa cum o cere sezonul, într-o perioadă de patruzeci şi patru de zile, de la dispariţia Constelaţiei Pleiadelor până la solstiţiu, apoi într-o perioadă echivalentă care urmează unui interval de tranziţie de cincisprezece zile. Primăvara debutează printr-o perioadă de treizeci şi două de zile, de la apariţia lui Arcturus şi sosirea rândunelelor, până la echinocţiu; începând de aici, anotimpul este divizat în şase perioade de opt zile. Apoi vine vara care include două faze: de la apariţia Constelaţiei Pleiadelor până la solstiţiu şi din acest moment încolo până la echinocţiu. Începând cu cehinoţiul şi până la dispariţia Constelaţiei Pleiadelor, pe parcursul a patruzeci şi opt de zile se întinde pregătirea pentru „regimul de iarnă".

Ihid., 111, 67, 1 – 2.

„Ibid., III, 68, 10. În acelaşi sens, cf. Hippocrat, De la nature de l'homme, 9 şi Aphorismes, 51. Aflăm aceeaşi temă la Pseudo-

Aristotel, Prohlemes, XXVIII, 1; şi în Regimul lui Diocics, Oribases, III, p. 181.

Autorul nu oferă pentru niciuna dintre aceste mici subdiviziuni un regim complet. Mai degrabă este preocupat să definească prin intermediul mai multor sau a mai puţine detalii, o strategie de ansamblu, potrivit calităţilor specifice fiecărui moment al anului.

Strategia aceasta se conformează unui principiu de împotrivire, de rezistenţă, ori cel puţin de compensaţie: frigul trebuie reechilibrat printr-un program de încălzire pentru ca trupul să nu-şi coboare prea mult temperatura; în schimb, pe vreme de caniculă se face apel la un regim de relaxare şi de răcorirc. Trebuie să se ţină cont şi de un principiu al imitaţiei şi al concordanţei: în anotimpul blând, care evoluează încetul cu încetul, se prescrie un regim moderat şi progresiv; în perioada reînvierii vegetaţiei, oamenii trebuie şi ei să se pregătească; aşa cum pe parcursul iernilor grele, arborii se fortifică şi devin mai puternici, la fel şi oamenii vor căpăta forţă, nu ascunzându-se de frig, ci expunându-se lui „cu îndrăzneală”.

În acest context general, practicarea aphrodisiei este determinată după efectele pe care le pot avea asupra jocului căldurii şi al frigului, al uscăciunii şi al umezelii, potrivit formulei generale din a doua parte a textului. Prescripţiile privind aphrodisia se regăsesc, în general, între

prescripţiile alimentare şi sfaturile referitoare la exerciţii şi eliminare. Iarna, de când dispare de pe cer Constelaţia Pleiadelor până la cehinoctiul de primăvară, este o perioadă când regimul trebuie să includă mai puţine lichide şi să degajeze căldură după gradul în care anotimpul este rece şi umed: carne mai mult friptă decât fiartă, pâine de grâu, legume uscate şi vin uşor diluat şi în cantităţi mici; multe exerciţii de toate felurile (alergări, lupte, mers pe jos); băi reci după antrenamentele de alergări – care înfierbântează întotdeauna – şi calde după toate celelalte exerciţii; raporturi sexuale mai frecvente, mai ales pentru bărbaţii mai în vârstă, a căror temperatură corporală tinde să fie mai scăzută; vomitări de trei ori pe lună pentru cei care au pielea umedă şi de două ori pe lună pentru cei cu pielea uscată2. Primăvara, când aerul este

HIPPOCRAT, Du regime, III, 68, 6, şi 9.

Ibid., 111, 68, 5.

Mai cald şi mai uscat, pentru pregătirea creşterii corpului e necesar să se mănânce carnea atât fiartă cât şi friptă, legume suculente, să se facă băi, să scadă numărul raporturilor sexuale şi al vomitivelor; vomatul este recomandat de cel mult două ori pe lună, chiar şi mai rar, în aşa fel încât trupul să-şi menţină „o carne pură”. După apariţia Constelaţiei Pleiadelor pe cer, la venirea verii, regimul trebuie să combată în special deshidratarea: vinuri uşoare, albe, îndoite cu apă,

prăjituri de orz, legume fierte sau crude; se încetează administrarea vomitivelor şi se răresc pe cât posibil actele sexuale (toisi de aphrodisioisin h os hekista); se răresc exerciţiile, se evită alergările, care produc deshidratarea corpului, precum şi marşul prin soare, preferându-se lupta în praf1, înaintând spre apariţia lui Arcturus şi spre echinocţiul de toamnă, regimul trebuie să se schimbe treptat devenind mai blând şi mai umed; nu se precizează nimic deosebit despre regimul sexual.

Regimul lui Diocles este mai puţin amănunţit decât cel al lui

Hipocrate. Dă, totuşi, amănunte despre folosirea timpului zilnic: de la frecarea corpului imediat după deşteptarea din somn, pentru a limita înţepeneala corpului, până la cele mai adecvate poziţii în pat, la culcare („nici prea întins, nici prea ghemuit” şi, mai ales, nu pe spate), sunt trecute în revistă toate momentele principale ale zilei, cu băile, frecţiile, ungerile cu ulei ale trupului, eliminările, plimbările sau alimentele cele mai bune2. Numai când vine vorba despre variaţiile anotimpurilor este discutată problema plăcerilor sexuale şi a ritmului lor, după evocarea câtorva principii generale de echilibru: „Un element foarte important pentru sănătate este ca puterea corpului nostru să nu fie depreciată de o altă putere”.

Autorul se limitează, însă, la sumare

consideraţii generale: în primul rând, că nimeni nu trebuie să „se folosească frecvent şi continuu de împreunarea sexuală”; aceasta este recomandată mai mult pentru „oamenii cu pielea rece şi umedă, melancolici şi balonaţi”, dar nu şi pentru cei slabi; că există perioade în viaţă când împreunarea este de-a dreptul nocivă, cum ar fi la oamenii mai în vârstă

1 Ibid., III, 68, 11.

2 ORIBASES, Collection medicale, III, pp. 168 – 178.

Sau la cei „în perioada de trecere de la copilărie la adolescenţă1”, într-un text redactat mai târziu, cunoscut ca o scrisoare adresată de

Diocles regelui Antigonos, economia plăcerilor sexuale avansată de el este, în linii mari, similară cu aceea pe care o prescrie Hipocrat: deoarece în timpul solstiţiului de iarnă omul este predispus mai mult la răceli, frecvenţa practicile sexuale nu trebuie să fie micşorată, în timpul apariţiei pe cer a Constelaţiei Pleiadelor, în corp predomină umoarea fierii amare, aşa că se vor practica actele sexuale cu cumpătare şi se vor abandona cu totul în momentul solstiţiului de vară, când fierea neagră se răspândeşte în corp; tot în această perioadă, se va pune capăt vomitării provocate prin vomitive până la cehinocţiul de toamnă2.

În acest regim al plăcerilor, este interesant de remarcat câteva lucruri, în primul rând, spaţiul

limitat ocupat de problema relaţiilor sexuale, în comparaţie cu cel consacrat exerciţiilor şi hranei, în gândirea dietetică, problema folosirii alimentelor, potrivit însuşirilor lor şi împrejurărilor (fie că este vorba de anotimp, fie de o stare anume a organismului), arc o însemnătate considerabil mai mare decât aceea a activităţii sexuale, în al doilea rând, în regim nu se vorbeşte niciodată despre aspectul actelor sexuale: nu aflăm aici nimic despre tipul de relaţie sexuală, nimic despre poziţia „firească" sau practicile anormale, nici despre masturbare şi nici despre subiectele coitului întrerupt şi a procedeelor contraceptive3 care mai târziu vor căpăta o importanţă atât de copleşitoare, Elementele componente ale aphrodisiei sunt considerate în ansamblu, ca o activitate în care esenţialul nu este determinat de diversele aspecte pe care le poate avea; întrebarea este dacă trebuie ca ea să se întâmple, care este cea mai potrivită frecvenţă şi în ce context trebuie să aibă loc. Problematizarea se efectuează, esenţialmente, în funcţie de cantitate şi de circumstanţe.

p. 181.

2 în Paul din Egina, Chirurgie. Acest ritm sezonier al regimului sexual a fost admis multă vreme, îi vom regăsi în epoca imperială la Celsus.

3 A se nota la Diocles (Oribases, III, p. 177) menţiunile privind poziţia spatelui care, în somn, determină poluţia nocturnă.

Dar nici măcar cantitatea nu este exprimată sub forma unei precizări numerice exacte, ci se păstrează mereu sub aspectul unei estimări globale: să te foloseşti de plăceri „din plin” (pleon), mai puţin (elasson), sau cât mai puţin posibil (hos hekista). Lipsa acestei precizări nu înseamnă că autorii au socotit inutil să-i dea prea multă atenţie, ci că este imposibil să prescrii dinainte şi pentru toată lumea ritmul unei activităţi care presupune însuşiri – uscatul, caldul, umedul, recele – care leagă trupul de mediul înconjurător.

Dacă, într-adevăr, actele sexuale depind de regim şi trebuie să fie „moderate”, aceasta e doar în măsura în care cic determină – prin mişcările corpului şi eliminarea spermei – efecte de încălzire, de răcire, de uscare sau de umezire. Ele micşorează sau ridică nivelul fiecărui element pe care se întemeiază echilibrul corpului; transformă, aşadar, şi relaţia dintre acesta şi succedarea elementelor din lumea exterioară: uscarea sau încălzirea, favorabile pentru un corp umed sau rece, nu vor fi atât de accentuate dacă anotimpul ori clima sunt şi ele calde şi uscate. Regimul nu prescrie nici cantităţi, nici ritmuri: ci negociază, în relaţii în care nu pot fi stabilite decât caracterele de ansamblu, modificările calitative şi adaptările devenite necesare. Fără să insistăm prea mult asupra acestui aspect, putem spune că Pseudo-Aristotel, în Probleme, pare a fi unicul autor care

ajunge la concluzia, întemeiată pe un principiu binecunoscut al acestei fiziologii calitative (în general corpul femeilor este rece şi umed, în vreme ce ai bărbatului este cald şi uscat), că perioada cea mai bună pentru relaţiile sexuale nu este aceeaşi pentru cele două sexe: femeile preferă vara, iar bărbaţii iarna1.

Aşadar, dietetica dezbate practicarea plăcerilor nu ca pe un ansamblu de acte deosebite după formele şi valoarea fiecăruia dintre ele, ci ca pe o „activitate” care trebuie să fie lăsată liberă sau controlată potrivit unor repere cronologice. Astfel, acest regim poate fi comparat şi se pot afla în el similarităţi cu unele reglementări care apar în epocile următoare în scrierile religioase creştine, într-adevăr, şi în acestea, pentru încadrarea activităţii sexuale, vor exista PSEUDO-ARISTOTEL, Problèmes, IV, 26 şi 29 (cf. Hippocrat, Du regime, I, 24, 1).

Anumite criterii de ordin temporal. Dar acestea vor fi nu numai cu mult mai precis definite, ci vor acţiona într-un mod cu totul deosebit: vor fixa momentele când este permisă şi când este interzisă practicarea; această riguroasă distribuţie va fi stabilită în funcţie de mai multe variabile: anul liturgic, ciclul menstrual, perioada de sarcină sau de lehuzic1. În ceea ce priveşte vechile regimuri medicale, aici variaţiile sunt progresive; în loc să se structureze sub forma binară permis-interzis, ele sugerează o

permanentă oscilaţie între cel mai mult şi cel mai puţin. Actul sexual nu este conceput ca o practicare licită sau ilicită conform limitelor temporale în care se încadrează: el este privit ca o activitate care – în punctul de interacţiune dintre individ şi lume, temperament şi climă, însuşirile corpului şi cele ale anotimpului – poate avea consecinţe mai mult sau mai puţin dăunătoare şi, prin urmare, este silit să se conformeze unei economii mai mult sau mai puţin restrictive. Este o practică ce pretinde judecată şi precauţie. Nu este vorba de definirea, în mod uniform şi pentru toată lumea, a „zilelor deschise" plăcerii sexuale, ci de calcularea momentelor celor mai favorabile pentru ca, precum şi de frecvenţa ei optimă.

În această privinţă, ne vom referi la cartea lui J.

— L. Flandrin, Un Temps pour embrasser, 1983, unde, plecând de la surse din secolul al VII-lea, se vădeşte importanţa împărţirii în momente îngăduite şi momente interzise, precum şi multiplele forme îmbrăcate de această ritmicitate. Se observă cât de diferită e distribuirea timpului faţă de strategiile dieteticii greceşti.

Riscuri şi primejdii

Regimul elementelor care compun aphrodisia, cu necesitatea cumpătării practicării lor, nu se întemeiază pe postulatul că actele sexuale ar fi, în sine şi prin natura lor, rele. Ele nu fac obiectul unei aprecieri negative din principiu. Problema

este aceea a practicării, a unei practicări adaptate conform stării fizice şi împrejurărilor exterioare. Totuşi, necesitatea de a se constitui un regim şi de a i se da o atenţie specială este justificată de două serii de motive, în care se arată, în ceea ce priveşte această activitate, o anumită îngrijorare.

L. Prima serie de motive priveşte urmările actului sexual asupra corpului individului. Desigur, se acceptă faptul că există temperamente pentru care activitatea sexuală este favorabilă: cei care suferă de o mucozitate abundentă, fiindcă îngăduie eliminarea lichidelor care, alterându-se, constituie această umoare, sau cei care din pricina unei proaste digestii au abdomenul rece şi uscat1; în schimb, pentru alţii – care au trupul şi capul pline de umori – efectele sunt mai degrabă dăunătoare”.

Totuşi, în ciuda acestei neutralităţi de principiu şi a ambivalenţei contextuale, activitatea sexuală face obiectul unei suspiciuni destul de constante. Diogenes Lacrtios citează o cugetare a lui Pitagora în care regula generală a unui regim sezonier este direct asociată cu o cerinţă de rărire permanentă şi cu recunoaşterea unei nocivităţi intrinsece: „Bucură-te de plăcerile trupeşti iarna.

1 HIPPOCRAT, Du regine, III.

2 Ibid., III, 73 şi 2.

Şi nu vara; cu mare cumpătare primăvara şi toamna; de altminteri, sunt dăunătoare în orice anotimp şi rele pentru sănătate”.

Diogene citează şi următorul răspuns al lui Pitagora la întrebarea când este bine să se facă dragoste: „Oricând vrei să-ţi pierzi vigoarea” 1. Nu doar pitagoreicii arată o asemenea mefienţă faţă de actul sexual; regula lui „cât mai rar posibil”, urmărirea „răului celui mai mic posibil” sunt amintite şi în texte exclusiv medicale sau de igienă: Dieta lui Diocles intenţiona să determine condiţiile în care practicarea plăcerilor ar produce „cele mai mici neajunsuri” (hekista enochlei), iar în Problemele lui Pseudo-Aristotel efectele actului sexual sunt asimilate cu ruperea unei plante, care totdeauna face rău rădăcinilor şi se recomandă numai în caz de mare necesitate”. După studierea dieteticii, această ştiinţă antică ce îşi propune să determine când e bună practicarea plăcerilor şi când e rea, concluzia este tendinţa generală spre o economic limitativă.

Această mefienţă decurge din ideea că multor organe – dintre cele mai importante – le dăunează activitatea sexuală şi se pot îmbolnăvi ca o consecinţă a abuzurilor. Aristotel face observaţia că primul organ afectat în urma actului sexual este creierul, căci, din întreg organismul, el este „elementul cel mai rece”; antrenând pierderea din organism a unei” călduri pure şi naturale”, pierderea de spermă determină un efect general de răcire4. Diocles crede că organele cele mai vulnerabile în faţa exceselor sexuale sunt vezica, rinichii, plămânii, ochii, măduva. În Probleme,

ochii şi şalele sunt în special în pericol, fie deoarece ele contribuie la act mai mult decât celelalte organe, fie deoarece că aportul mai mare de căldură duce în aceste părţi ale trupului la o lichefiere6.

Aceste corelaţii organice multiple dau seamă despre diversele efecte patologice atribuite activităţii sexuale în cazurile în care ea nu se supune regulilor unei economii absolut necesare. Este de

1 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VIII, l, 9.

2 ORIBASES. Collection medicale, III, 181.

3 PSEUDO-ARISTOTEL, Problèmes, IV, 9, 877 b.

4 ARISTOTEL, De la generation des animaux, V, 3, 783 b.

5 ORIBASES, Collection medicale, III, p. 181.

6 PSEUDO-ARISTOTEL, Problèmes, IV, 2, 876 a-b.

Remarcat că aproape nu există nicio menţiune – cel puţin în privinţa bărbaţilor1 – a tulburărilor care ar putea fi provocate de abstinenţa totală. Maladiile atribuite unei distribuiri inadecvate a activităţilor sexuale sunt în majoritatea cazurilor maladii ale exceselor.

Cum ar fi celebra „ftizie dorsală” pe care Hippocrat o descrie în tratatul Despre boli, care se va întâlni multe secole, cu aceeaşi etiologic, în medicina occidentală; maladia „îi atacă mai ales

pe tinerii căsătoriţi” şi pe cei „înclinaţi spre relaţii sexuale” (phuoaagnoi), începe de la măduvă (unde, vom vedea, se credea că este produsă şi sălăşluieşte sperma); provoacă furnicături de-a lungul coloanei vertebrale, începând de sus; sperma curge spontan în timpul somnului, în urină şi în scaun; bărbatul ajunge steril. Când boala este acompaniată de simptome precum dificultăţile de respiraţie şi durerile de cap, poate antrena moartea. Un regim e? C hrană care moleşeşte trupul şi facilitează eliminarea poate determina vindecarea, dar numai după un an de abstinenţă (de la vin, exerciţii, aphrodisid). Şi în Epidemii sunt citate cazuri când abuzul de plăceri a provocat grave maladii: unui locuitor din Abder, raporturile sexuale şi băutura îi produseseră febră, la început acompaniată de greţuri, dureri de inimă, senzaţie de sete, urină neagră şi limbă încărcată; s-a vindecat în douăzeci şi patru de zile, după mai multe scăderi şi urcări ale febrei3; un tânăr din

Melibca a murit nebun, după o suferinţă de douăzeci şi patru de zile, care începuse prin tulburări intestinale şi respiratorii în urma unor îndelungate abuzuri de băutură şi plăceri sexuale4.

Din contră, regimul atleţilor, căruia adesea i se reproşează severitatea, este citat drept pildă de efecte binefăcătoare rezultate din abstinenţa sexuală. Platou vorbeşte despre acest lucru în

Legile, referindu-se la Issos din Tarent, un atlet învingător olimpic: era

1 Vom vedea în continuare că, în schimb, contactul sexual este considerat ca un factor de sănătate la femeie. Autorul Problemelor precizează, totuşi, că bărbaţii puternici şi bine hrăniţi fac crize de fiere dacă nu au o activitate sexuală. (IV, 30).

2 HIPPOCRAT, Des maladies, II, 51.

3 HIPPOCRAT, Epidemies, III, 17, caz 10.

Lbid., III, 18, caz 16.

Atât de ambiţios „ci, cel care îmbina în firea sa tehnica, forţa şi cumpătarea”; se dedica doar antrenamentului „fără a se apropia, după cum se spune, de vreo femeie sau de vreun băiat”. Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul lui Crison, Astylos sau Diopomp1. La originea lipsei de activitate sexuală a sportivilor se îmbinau mai multe teme: aceea a abstinenţei rituale care, în concursuri ca şi în bătălii, era una dintre condiţiile succesului; aceea a victoriei morale câştigate de atlet asupra sa, dacă voia să ajungă vrednic de a-şi asigura superioritatea asupra celorlalţi; mai era şi tema unei bune utilizări a foiţelor, care prin actul sexual erau irosite, în timp ce femeile au nevoie de acesta pentru ca scurgerea menstruală necesară organismului să aibă loc în mod regulat, bărbaţii au posibilitatea, cel puţin în anumite cazuri, să-şi reţină sămânţa; abstinenţa riguroasă, departe de a le şi nocivă, le păstrează forţele, le acumulează, le

concentrează şi în final îi poartă către o condiţie fără egal.

Ni se pare paradoxal interesul faţă de un regim în care se caută o repartiţie echitabilă a unei activităţi care nu poate fi considerată în sine un rău şi, totodată, faţă de o economie limitativă în care „cel mai puţin” apare aproape tot timpul mai valoros decât „cel mai mult”. Dacă este firesc ca trupul să producă o substanţă viguroasă cu capacitate de procreatie, actul care o smulge organismului şi o expulzează în afara lui riscă să fie la fel de primejdios în efectele sale pe cât este de conform naturii ca element constitutiv; întregul trup, cu cele mai importante şi mai fragile organe ale sale, riscă să plătească un preţ prea mare pentru această pierdere, pe care, totuşi, natura o voieşte, iar păstrarea substanţei care caută să se elibereze prin propria forţă ar putea fi o calc de a-i dărui corpului cea mai puternică energie a sa.

2. Preocuparea pentru urmaşi motivează, şi ea, atenţia care este acordată practicării plăcerilor. Dacă se acceptă faptul că natura a rânduit împreunarea sexelor cu scopul asigurării urmaşilor şi a perpetuării speciei şi se recunoaşte că din acelaşi motiv ea a legat de raportul sexual o plăcere deosebit de intensă, se admite şi faptul că

PLATON, Lois, VIII, 840 a.

Descendenţa este fragilă, măcar din punctul de vedere al însuşirilor sau valorii. Este riscant pentru individ să-şi satisfacă plăcerea la

întâmplare; procrearea la întâmplare sau fără a ţine seama de reguli pune în primejdie viitorul familiei. Platon evidenţiază cu solemnitate în Legile importanţa măsurilor necesare în acest scop, lucru care nu-i priveşte doar pe părinţi, ci întreaga cetate. Tinerii recent căsătoriţi trebuie să ţină seama de anumite recomandări: aflăm aici întreaga importanţă şi toate primejdiile presupuse în mod tradiţional a fi specifice actelor inaugurale. În ziua aceea, în noaptea aceea, perechea trebuie să se păzească de orice greşeală, căci „începutul e un zeu care, instituindu-se la oameni, salvează totul dacă fiecare dintre credincioşii lui îl cinsteşte aşa cum se cuvine”. Condiţia este ca pe parcursul întregii căsnicii să se ia toate măsurile de precauţie: nimeni nu ştie sigur în ce noapte sau în ce zi va ajuta zeul fecundarea: de aceea, „tot timpul anului şi toată viaţa”, dar mai ales în perioada ideală pentru procreaţie, „să se vegheze a nu se face cu bună ştiinţă nimic dăunător sănătăţii, nimic ce ţine de lipsa de măsură şi de nedreptate, fiindcă acest lucru pătrunde şi se imprimă în sufletul şi trupul copilului”; există astfel riscul „de a da naştere unor fiinţe întru totul jalnice” 1.

Primejdiile implicate în procreare şi, în consecinţă, precauţiunile prescrise ţin de trei mari aspecte, în primul rând contează vârsta părinţilor: cea la care omul este presupus capabil a avea cei mai reuşiţi urmaşi este relativ târzie: de la treizeci

la treizeci şi cinci de ani pentru bărbaţi şi între şaisprezece şi douăzeci de ani pentru fete2.

Aceeaşi diferenţă de vârstă între soţi i se părea indispensabilă şi lui

Aristotel; el face socoteala că, dacă se respectă această diferenţă, cei doi soţi ajung amândoi odată la vârsta când fecunditatea este în scădere şi nu mai este bine să faci copii; mai mult, copiii concepuţi între aceste limite prezintă avantajul că ajung la vârsta optimă atunci când trebuie să le ia locul părinţilor ajunşi în pragul bătrâneţii; „pentru acest motiv, este bine să se stabilească căsătoria fete

1 Ibid., VI, 775 e.

2 PLATON, Lois, IV, 721 a-b şi VI, 785 b. În Republica, V, 460 e, perioada de fecunditate „legitimă" la bărbaţi este stabilită între douăzeci şi cinci şi cincizeci şi cinci de ani, iar la femei de la douăzeci la patruzeci de ani.

Lor înjur de optsprezece ani şi cea a bărbaţilor înjur de treizeci şi şapte de ani sau ceva mai puţin; unirea dintre sexe se va produce între aceste limite de timp, când trupul se află în toată puterea sa" 1.

O altă importantă problemă este „dieta" părinţilor: paza de excese şi grija de a nu procrea la beţie, dar şi adoptarea unui regim de viaţă general şi permanent. Xenofon elogiază legislaţia lui Lycurg şi măsurile luate pentru a se obţine, cu ajutorul părinţilor, o stare bună de sănătate a

copiilor: tinerele menite a deveni mame n-avcau voie să bea deloc vin, poate doar îndoit cu apă; pâinea şi carnea erau cu atenţie cântărite; erau puse să facă exerciţii fizice ca şi băieţii; Lycurg înfiinţase chiar „alergări şi întreceri între femei ca şi între bărbaţi”, din convingerea că, dacă cele două sexe erau puternice, şi progeniturile lor vor ieşi la fel”. Cât despre Aristotel, el nu agrea deloc un regim atletic şi forţat; prefera unul adaptat cetăţeanului de rând, care să-i asigure acestuia condiţia necesară activităţii sale (euexia poutika): „Constituţia fizică trebuie să fie exersată până la oboseală, dar nu prin exerciţii violente şi nici printr-o singură formă de antrenament ca la atleţi, ci în vederea unor activităţi potrivite oamenilor liberi”.

Femeilor le recomanda un regim care cultiva acelaşi gen de calităţi3.

Referitor la cel mai favorabil moment al anului sau la anotimpul potrivit pentru a avea urmaşi sănătoşi, erau considerate în funcţie de un întreg ansamblu de elemente complexe; este vorba de măsuri de precauţie la respectarea cărora vegheau cei puşi să urmărească – la Platon – buna conduită a soţilor în timpul celor zece ani cât le este impus şi îngăduit să procreeze4. Aristotel aminteşte

ARISTOTEL, Politique, VII, 16, 1355 a. Despre vârsta optimă de căsătorie la Atena, cf. W.K. Lacey, The Family în Classical Greece, 1968

pp 106 lOV şi 162.

2 XENOFON, République des Lacedemoniens, l, 4. În Legile, Platon stăruia asupra efectelor dăunătoare ale beţiei părinţilor în momentul procreării

(VI, 775 c-d).

3 ARISTOTEL, Politique, VII, 16, 1335 b. După părerea lui Xenofon, tinerii căsătoriţi din Sparta, pentru a avea descendenţi viguroşi, nu trebuiau să se împreuneze prea des: „În aceste condiţii, soţii se doresc mai mult, iar copiii, dacă se nasc, sunt mai viguroşi decât cei ai căror părinţi sunt sătui unul de altul” (République des Lacedemoniens, I, 5).

4 PLATON, Lois, VI, 784 a-b.

Pe scurt cunoştinţele convenite de medicii vremii sale. Potrivit lui, soţii ar trebui să se deprindă cu aceste lecţii: „medicii pot oferi, într-adevăr, sfaturile cele mai potrivite asupra momentelor când trupul este cel mai înclinat spre procreare” (în opinia generală, iarna); cât despre „tămăduitori”, ei „îşi arată preferinţa pentru vânturile din nord, faţă de cele din sud” 1.

Considerând toate aceste precauţii, observăm că practica procreatoare necesită o mare atenţie pentru evitarea primejdiilor care o ameninţă; ba chiar, mai mult decât atât, presupune şi o atitudine morală.

Platon recomandă cu insistenţă ca ambii soţi să fie conştienţi

(dianoeisthai) că trebuie să-i dea cetăţii „cei mai frumoşi şi mai reuşiţi copii posibili”. Ei trebuie să reflecteze profund la această obligaţie, potrivit principiului că oamenii reuşesc atunci „când meditează şi pun suflet în ceea ce fac” şi, dimpotrivă, nu reuşesc „dacă nu pun suflet sau acesta le lipseşte”. Concluzia este că „soţul trebuie să dea atenţie (prosecheto ton noun) soţiei şi procreaţiei, şi de asemenea şi soţia, în special înaintea primei naşteri”. Este locul să amintim aici o observaţie întâlnită în Problemele lui Pseudo-Aristotel: dacă atât de adesea se întâmplă ca urmaşii să nu le semene părinţilor, este din motivul că aceştia, în momentul actului sexual, sunt preocupaţi de tot felul de lucruri şi nu se gândesc la ce fac în clipa aceea3. Mai târziu, în lumea pasiunilor carnale, aceasta va fi o regulă necesară pentru a se justifica actul sexual, şi de a i se atribui o intenţie precisă, cea a procreaţiei. Aici, nu e necesară o asemenea intenţie pentru ca relaţia dintre sexe să nu fie privită ca un păcat capital. Totuşi, pentru ca ea să-şi împlinească scopul şi să-i permită individului să trăiască mai departe prin urmaşii săi şi să contribuie la salvarea cetăţii, este necesar un efort al sufletului: preocuparea continuă de înlăturare a primejdiilor ce împresoară practicarea plăcerilor şi ameninţă scopul cu care natura le-a înzestrat4.

1 ARISTOTEL, Polilique, VII, 16, 1335 a.

2 PLATON, Loix, VI, 783 c.

3 PSEUDO-ARISTOTEL, Problèmes, X, 10.

PLATON, în Legi, recomandă ca, pentru a contribui la formarea morală a copilului, femeia gravidă să ducă o viaţă lipsită de plăceri şi de griji prea mari (VII, 792 de).

Actul, consumul, moartea

Dacă practicarea plăcerilor constituie o problemă în relaţia dintre individ şi propriul său trup şi în determinarea regimului său fizic, motivul nu este că aceasta este crezută a sta la originea anumitor maladii cu urmări asupra descendenţilor, în mod cert, actul sexual nu este considerat de greci ca un rău, nu face obiectul unei deprecieri etice. Textele indică, totuşi, o spaimă care ţine chiar de această activitate. O spaimă ce gravitează în jurul a trei focare: forma însăşi a actului, preţul său şi moartea cu care este relaţional.

N-ar fi just să vedem în gândirea greacă numai o apreciere pozitivă a actului sexual. Medicii şi filosofii îl înfăţişează ca periculos prin violenţa sa, prin controlul şi stăpânirea exercitate asupra sinelui; ca nociv prin istovirea puterii pe care individul ar trebui să şi-o păstreze şi ca marcând moartea individului, deşi asigură supravieţuirea speciei. Regimul plăcerilor este atât de însemnat nu fiindcă excesul poate avea ca rezultat îmbolnăvirea, ci pentru că, în general, în activitatea sexuală intră în acţiune dominarea, forţa şi însăşi viaţa omului. A se conferi acestei activităţi forma rarefiată şi stilizată a unui regim

înseamnă o asigurare împotriva eventualelor rele; mai înseamnă şi educarea unui individ în stare să-şi controleze violenţa, lăsând-o să se manifeste doar între limite convenabile, să-şi reţină în sine principiul energiei sale şi să-şi accepte moartea prin naşterea urmaşilor. Regimul fizic al aphrodisiei este o preocupare faţă de sănătate, dar, totodată, şi un exerciţiu – o askesis – al existentei.

L. Violenţa actului

Când Platon descrie în Philebos efectele plăcerii îmbinate în mare măsură cu suferinţa, el se referă: plăcerea „contractă tot corpul, îl încleştează uneori până la convulsii şi, făcându-l să treacă prin toate stările, gesturile şi gâfâielile posibile, produce o surescitare generală însoţită de sunete necontrolate. Cine stăruie în asta ajunge să spună despre el, sau alţii despre ci, că se desfată cu toate plăcerile până la a-şi da duhul şi cu cât se bucură de ele mai intens, cu atât e mai nestăpânit şi mai lipsit de cumpătare (akolastoteros, aphronesteros) ”1.

Lui Hippocrat i s-a atribuit afirmaţia că plăcerea sexuală ar căpăta forma unei uşoare epilepsii. Cel puţin aşa spune Aulus

Gellius: „Iată părerea divinului Hippocrat despre raportul sexual

(coitits venereus). El îl vedea ca parte dintr-o boală teribilă numită de noi comiţială. I se atribuie următoarea afirmaţie: „Împreunarea dintre sexe

este o uşoară epilepsie (ten sunousian einai mikran epilepsian)”. De fapt, formula este a lui lui Democrit. Tratatul hipocratic Despre generare, unde în primele pagini se descrie în amănunt actul sexual, ţine mai curând de o altă tradiţie, cea a lui

Diogenc din Appolonia; modelul la care face referire această tradiţie (atestată şi de Clement din Alexandria) nu este unul patologic, al maladiei comiţiale, ci unul mecanic, al lichidului încălzit şi spumos: „Unii, se spune în Pedagogul, cred că sămânţa fiinţei vii este spuma sângelui, ca substanţă. Sângele, puternic agitat în Timpul îmbrăţişării, încălzit prin temperatura naturală a bărbatului, formează o spumă care se varsă în vasele spermatice. După Diogene din Appolonia, fenomenul ar explica denumirea de aphrodisia” 3.

Pe tema generală a lichidului, a agitaţiei, a căldurii şi a spumei împrăştiate, tratatul Despre generare din colecţia hipocratică realizează o descriere structurată în totalitate în jurul a ceea ce-am putea

1 PLATON, Philebe, 47 b.

2 AULUS GELLIUS, Nuits attiques, XIX, 2.

3 CLEMENT DIN ALEXANDRIA, Le Pedagogue, l, 6, 48. Cf. R. Joly, „Notice”! Hippocrate, Oeuvres, vol. XI, C.U.F.

Numi „schemă ejaculatorie”; această schemă este transferată aşa cum este ea de la bărbat la femeie; ea serveşte la descifrarea raporturilor dintre rolul masculin şi cel feminin în termeni de

confruntare şi întrecere, dar şi de dominare şi de adaptare a unuia la celălalt.

Actul sexual este analizat de la începutul său ca o mecanică violentă care provoacă eliberarea de spermă1. Mai întâi, frecarea sexului şi mişcarea imprimată întregului corp are drept rezultat înficrbântarea generală care, în combinaţie cu agitaţia, conferă umorii răspândite în corp o atât de mare fluiditate încât în cele din urmă face spumă (aphrein), aşa cum fac spumă toate lichidele agitate", în acest moment are loc fenomenul de „separare" (appkrisis), din umoarea spumoasă, partea cea mai viguroasă „cea mai puternică şi mai grasă" (to ischurotaton kaipiotaton) este antrenată spre creier şi spre măduva spinării, de-a lungul căreia coboară până la mijlocul corpului. Abia atunci spuma caldă trece în rinichi şi de acolo, prin testicule, până la penis, de unde este aruncată afară printr-o mişcare violentă (tarache). Acest proces, voluntar la început – împreunare sexuală şi „frecarea sexului" – se poate desfăşura şi cu totul în afara voinţei individului. Astfel stau lucrurile în cazul poluţiei nocturne, citate de Hippocrat: dacă munca sau o altă activitate au provocat încălzirea corpului înainte de culcare, umoarea începe să facă spumă spontan: ca „se comportă ca în coit"; ejacularea are loc acompaniată de imagini din vis, potrivit principiului, care se bucura de mare prestigiu, că visele, sau cel puţin unele dintre ele, sunt

oglindirea stărilor de moment ale trupului”.

Descrierea hipocratică stipulează un izomorfism global între actul sexual al bărbatului şi cel al femeii. Procesul este acelaşi, cu excepţia faptului că locul de unde pleacă încălzirea este, în cazul femeii, uterul stimulat de sexul masculin pe parcursul împreunării: „La femei, sexul fiind frecat în timpul colţului, cu uterul în mişcare, afirm că acesta din urmă este copleşit de o dorinţă arzătoare, care răspândeşte plăcere şi căldură în tot corpul. Femeia ejaculează

HIPPOCRATE, De la generalion, I, 1 – 3.

2 Ibid., l, 3.

Şi ea, parţial în uter, parţial în afară” 1. Aşadar, acelaşi tip de substanţă şi mod de formare (spermă născută din sânge prin încălzire şi separare); acelaşi mecanism şi act terminal al ejaculării. Cu toate acestea, autorul subliniază unele deosebiri care nu se referă la natura actului, ci la violenţa sa, ca şi la intensitatea şi durata plăcerii ce-l însoţesc. Plăcerea femeii este mult mai puţin intensă decât a bărbatului, deoarece la el eliminarea secreţiei se produce brusc şi cu mult mai multă violenţă, în schimb, la femeie plăcerea este prezentă încă de la început şi ţine până la sfârşit. Plăcerea sa este dependentă de bărbat; ea nu se termină decât atunci când „bărbatul lasă femeia”; dacă se întâmplă ca ea să aibă orgasm înaintea lui, plăcerea nu dispare; este doar trăită într-un alt mod2.

Între cele două acte izomorfe la bărbat şi la femeie, textul hipocratic stabileşte o conexiune de cauzalitate şi în acelaşi timp de rivalitate: este un fel de luptă în care bărbatul are rolul de iniţiator şi în care trebuie să câştige victoria finală. Pentru a explica efectele plăcerii bărbatului asupra femeii, textul face apel – ca şi alte pasaje, fără doar şi poate vechi, ale culegerii hipocratice – la două elemente, apă şi foc, şi la efectele reciproce ale caldului şi recelui; licoarea masculină este când stimulantă, când răcoritoare; cât despre elementul feminin, mereu cald, el este figurat când ca o flacără, când ca un lichid. Plăcerea femeii devine mai intensă „în momentul căderii spermei în uter", ca o flacără care creşte brusc dacă se aruncă vin peste ea; în schimb, ejacularea bărbatului duce la terminarea plăcerii femeii, de parcă s-ar revărsa un lichid rece peste apa fierbinte: fierberea va lua sfârşit imediat3. Astfel, două acte similare, unde intră în acţiune substanţe analoage, dar dotate cu însuşiri opuse, se confruntă în împreunarea sexuală: forţă contra forţei, apă rece contra apei fierbinţi, alcool peste foc. În orice caz, actul masculin este cel care provoacă, reglează, stimulează, domină. El generează începutul şi sfârşitul plăcerii. Tot el asigură sănătatea organelor feminine prin faptul că are ca efect buna lor

1 Jbid., IV, l.

1 Ibid., IV, 1.

Ibid., IV, 2.

Funcţionare: „Dacă femeile au relaţii cu bărbaţii sunt mai sănătoase, dacă nu, faptul are consecinţe negative. Asta deoarece, pe de o parte, în timpul îmbrăţişării uterul devine umed şi nu uscat; când e uscat, se contractă violent şi chinuitor, provocând suferinţă. Pe de altă parte, înfierbântându-se şi lichefiind sângele, se facilitează ciclul menstrual; or, în absenţa menstruaţiei, trupul femeii se îmbolnăveşte” 1. Penetrarea de către bărbaţi, absorbţia spermei sunt pentru femeie principiul de echilibru al calităţilor sale şi cheia pentru scurgerea necesară a secreţiilor lunare.

Această „schemă ejaculatorie” prin care este privită întreaga activitate sexuală – la ambele sexe – arată limpede dominaţia aproape exclusivă a modelului viril. Actul feminin nu este chiar complementar, ci este mai degrabă dublul, dar sub forma unei versiuni mai diluate, de care depinde atât sănătatea cât şi plăcerea, orientându-se întreaga atenţie asupra momentului emisiei-a izbucnirii spumoase, considerate ca esenţială pentru act – în centrul activităţii sexuale este aşezat un proces caracterizat prin violenţă, printr-o mecanică aproape irepresibilă, şi o foiţă de neînfrânat; dar, ca o chestiune importantă în exercitarea plăcerilor, se mai ridică şi problema economiei şi a consumului.

2. Consumul

Actul sexual smulge din trup o substanţă capabilă să transmită viaţa, dar care n-o face decât pentru că ea însăşi este legată de existenţa individului din care deţine o parte. Expulzându-şi sămânţa, fiinţa nu numai că elimină o secreţie în exces, ci se lipseşte de elementele foarte preţioase pentru propria-i fiinţă.

Autorii nu sunt cu toţii de acord asupra caracterului preţios al spermei. Tratatul Despre generare ia în considerare două concepţii privind modul în care se formează sperma. Conform uneia dintre ele, sperma şi-ar avea originea în cap; formată în creier, ar coborî prin măduvă până la părţile inferioare ale corpului. După afirmaţiilbid., IV, 3.

În aceste condiţii, eliminarea spermei este un eveniment important pentru corp; ea îi răpeşte o substanţă preţioasă, rezultatul final al unui travaliu al organismului, care concentrează clemente ce pot, datorită naturii lor, „să se răspândească în tot corpul” şi, deci, apte să-l facă să se dezvolte dacă nu i-ar fi sustrase. Este de înţeles şi de ce această eliminare – pe de-a-ntregul acceptabilă la o vârstă când bărbatul nu mai are nevoie decât să-şi refacă organismul, şi nu să-l dezvolte-nu se produce în adolescenţă, când hrana este indispensabilă dezvoltării; la această vârstă „totul este dinainte cheltuit”, spune Aristotel; conform acestei teorii, este de înţeles şi că, la bătrâneţe, producerea spermei are loc mai încet:

„Organismului nu-i mai izbândeşte o coacere sufiuentă” 1. Pe parcursul întregii vieţi a individului – de la tinereţe, când este în creştere şi până la bătrâneţe, când se menţine cu atâta greutate – se manifestă această relaţie de complementaritate între forţa de in procrea şi capacitatea de a creşte sau de a supravieţui.

Indifei sunt dacă sperma este adunată din întregul organism, dacă se formează acolo unde se articulează corpul cu sufletul, ori dacă este creată dacă o lungă elaborare internă a alimentelor, actul sexual care provoacă expulzarea ei reprezintă un consum costisitor pentru fiinţa. Erte însoţit de plăcere, potrivit voinţei naturii, pentru ca oamenii să lase descendenţi în urma lor. Dar aceasta nu înseamnă că renunţarea la o parte a lor care conţine virtual o altă viaţă nu ar zdruncina foarte tare fiinţa. Aşa explică Aristotel starea de depresie „evidentă” de după raportul sexual2, iar autorul Problemelor motivează repulsia tinerilor faţă de prima femeie cu care au avut raporturi sexuale3; pentru o senzaţie intensă, dar trăită atât de scurt timp – păstrând proporţiile, cu toate acestea, de mai mare durată la oameni decât la alte animale – fiinţa renunţă la o mare parte dintre elementele esenţiale propriei sale existenţe4. Este de înţeles

1 Ibid., 725 b.

Ibid., 725 b. Cf. Pseudo-Aristolel, Problèmes, IV, 22, 879 a.

Post coitum omni animal triste orice animal

este trist după împerechere (n.tr.).

3 PSEUDO-ARISTOTEL, Problem e’s, IV, 11, 877 b.

Ibid., IV. 4 şi 22.

În aceste condiţii de ce excesul în practicarea plăcerilor sexuale poate – în unele cazuri, cum ar fi cel al ftiziei dorsale descrise de

Hippocrat – să ducă la moartea individului.

3. Moartea şi nemurirea

Nu numai prin această temere a consumului excesiv gândirea medicală şi filoszofică asimilează activitatea sexuală cu moartea.

Ea le asociază în însuşi principiul reproducerii, pentru că ţinta procreaţiei este considerată aceea de a îmblânzi dispariţia fiinţei şi de a oferi speciei, în totalitatea ci, viaţa veşnică ce nu poate fi dăruită fiecărui individ. Faptul că animalele se împerechează şi prin aceasta au descendenţi se întâmplă deoarece speciaaşa cum se afirmă în

Legile – acompaniază la infinit mersul timpului; acesta este modul său de a se sustrage morţii: lăsându-i „copiii copiilor să-i „şi rămânând aceeaşi, ea „participă prin reproducere la nemurire”. Pentru

Aristotel, ca şi pentru Platon, raportul sexual este punctul de întâlnire dintre o viaţă individuală menită morţii – şi căreia, de altminteri, el îi prelevează o parte dintre cele mai valoroase forţe ale sale

— Cu o nemurire care îmbracă înfăţişarea concretă a supravieţuirii speciei, între aceste două existenţe, pentru a le uni şi pentru că, în felul său, prima participă la a doua, actul sexual reprezintă, în termenii lui Platon, un „artificiu” (mechane) ce-i procură individului „o creştere din nou” din el însuşi (apoblastema).

La Platon, această legătură, artificială şi totodată naturală, este susţinută de dorinţa specifică tuturor firilor muritoare de a se reproduce şi de a deveni nemuritoare2. O asemenea dorinţă, spune

Diotima în Banchetul, se poate vedea la animale care, cuprinse de dorinţa de a procrea, „suferă din pricina imboldurilor amoroase” şi sunt dornice „chiar să moară pentru a-şi salva progenitura” 3.O regăsim şi la fiinţa umană: după ce trece în lumea de dincolo, nu vrea să

PLATON, X-ow, IV, 721 c.

PLATON, Banquet, 206 e.

Ibid., 207 a-b.

Devină un mort fără chip şi „fără nume”. Acesta este motivul, se afirmă în Legile, pentru care ea trebuie să se căsătorească şi să lase descendenţi în cele mai bune condiţii posibile, însă aceeaşi dorinţă le va crea celor cărora le plac băieţii dorinţa fierbinte nu de a însămânţa în corp, ci de a zămisli în suflet şi de a da naştere la ceea ce e frumos prin sine. În câteva texte datate din prima perioadă creatoare a lui Aristotel, precum

tratatul Despre sufle/, asocierea activităţii sexuale cu moartea şi nemurirea este exprimată şi sub forma destul de „platonizantă” a unei dorinţe de participare la veşnicie; în texte elaborate mai târziu, precum tratatul Despre formare şi descompunere sau cel Despre formarea animalelor, că este concepută sub înfăţişarea unei diferenţieri şi a unei distribuiri a fiinţelor în natură, potrivit unui ansamblu de principii ontologice referitoare la fiinţă, nefiinţă şi la ceea ce este mai bun. Urmărind să explice, potrivit cauzelor finale, de ce există procrearea la animale şi sexe distincte, al doilea volum din Formarea animalelor enunţă câteva principii fundamentale care regizează raporturile dintre multitudinea de fiinţe şi fiinţă; principiul că anumite lucruri sunt veşnice şi divine, în timp ce altele pot fi sau nu astfel; că frumosul şi divinul este în toate cazurile cel mai bun, iar ceea ce nu este veşnic poate participa la ce-i mai bun sau la ce-i mai rău; că este mai bine să exişti decât să nu exişti, să victţuieşti decât să nu vieţuicşti, să fii însufleţit decât neînsufleţit. Repetând încă o dată că fiinţele supuse devenirii n-ar fi veşnice decât în limitele posibilităţilor lor, trage concluzia că înmulţirea animalelor există pentru ca acestea, a căror veşnicie nu este posibilă ca indivizi, să poată fi eterne ca specie: „numeric”, animalul „nu poate fi nemuritor, deoarece realitatea fiinţelor stă în particularitate; dacă ar fi astfel, ar fi veşnic. Dar el

nu poate fi decât specific” 5.

Deci, activitatea sexuală ţine de orizontul larg al morţii şi al vieţii, al timpului, al devenirii şi al eternităţii. Ea a ajuns să fie ne

1 PLATON, Lois, IV, 721 s-o.

2 PLATON, Banquet, 209 b.

3 ARISTOTEL, De Târne, II, 4, 415 a-b.

4 ARISTOTEL, De la generation et de la corruption, 336 b.

5 ARISTOTEL, De la generation des animaux, II, l, 731 b-732 a.

Cesară pentru că individul este menit morţii şi pentru că prin procreare, într-un anume fel, se sustrage morţii. Desigur, aceste speculaţii filosofice nu sunt exprimate ca atare în prescripţiile privind practicarea plăcerilor şi regimul lor. Dar este demnă de amintit seriozitatea cu care Platou se referă la ele în legislaţia „persuasivă” pe care o avansează referitor la căsătorie, legislaţie căreia trebuie să i se acorde un loc de cinste, deoarece ea se află la „originea naşterilor din cetate”: „căsătoriile se vor încheia între parteneri având între treizeci şi treizeci şi cinci de ani, în ideea că neamul omenesc are ca dar natural o anume doză de nemurire, din care face parte şi dorinţa înnăscută în fiecare om sub toate raporturile.

În această dorinţă este inclusă şi ambiţia individului de a se face remarcat şi de a face astfel încât, după moarte, numele să nu-i fie uitat de

semeni. Rasa umană are o afinitate naturală cu timpul, pe care-l însoţeşte şi-l va însoţi cât va dura; ea este nemuritoare prin copiii copiilor săi, iar datorită permanenţei unităţii sale mereu identice, participă prin generare la nemurire" 1. Interlocutorii din

Legile ştiu foarte bine că aceste lungi speculaţii filosofice nu le sunt familiare legislatorilor. Atenianul constată că este la fel ca în medicină: când este practicată asupra oamenilor liberi şi inteligenţi nu se limitează la formularea de precepte; ea trebuie să explice, să indice cauze, să-l determine pe bolnav prin persuasiune să-şi ordoneze modul de viaţă. Prin asemenea explicaţii despre individ şi specie, timp şi veşnicie, viaţă şi moarte, trebuie, într-un fel, să-i convingi pe cetăţeni să accepte „cu simpatic, iar în virtutea acesteia cu mai multă bunăvoinţă spre a se supune la ele" recomandările care le reglementează activitatea sexuală şi căsătoria, regimul cel mai adecvat unei vieţi cumpătate2.

Medicina şi filosofia şi-au pus întrebări privind aphrodisia şi cum ar trebui practicate de ce; preocupaţi de trupul lor. Dar dezba PLATON, Lois, IV, 721 s-o.

Ihid., 723 a.

Terea aceasta nu a avut drept rezultat o diferenţiere, prin actele, în formele şi variantele lor posibile, pe cei receptivi la recomandări de cei refractari sau „anormali". Considerându-le, însă,

drept manifestare globală a unei activităţi, şi-a fixat drept ţintă formularea principiilor care-i îngăduie individului, după împrejurări, să le dea o intensitate folositoare şi o corectă repartizare. Totuşi, tendinţele evident limitative ale unei asemenea economii arată o îngrijorare faţă de activitatea sexuală, îngrijorare născută din teama de eventualele excese, dar mai ales din teama de actul însuşi, considerat totdeauna, potrivit unei scheme masculine, ca ejadulatorul, „paroxistic”, el singur specificând întreaga activitate sexuală. Aşadar, constatăm că importanţa atribuită actului sexual şi rărirea actelor ţine nu numai de efectele sale nocive asupra trupului, ci şi de ceea ce este în sine şi prin natura sa; violenţă care se sustrage voinţei, consuni istovitor, procreaţie asociată cu moartea viitoare a individului. Actul sexual nu provoacă nelinişte fiindcă aparţine răului, ci deoarece tulbură şi pune în primejdie relaţia individului cu sine însuşi şi constituirea sa ca subiect moral: antrenează, dacă nu e moderat aşa cum trebuie, descătuşarea foiţelor involuntare, risipirea energici şi moartea fizică fără descendenţi demni de cinste.

De reţinut că aceste trei mari teme nu sunt caracteristice culturii antice: vom afla şi în alte culturi expresia neliniştii care, asimilând actul sexual cu forma „virilă” a seminţei aruncate, îl leagă de violenţă, de istovire şi de moarte. Documente din cultura chineză veche, adunate de

Van Gulik, dovedesc într-un mod foarte limpede existenţa unei tematici identice: teama faţă de actul irepresibil şi plătit cu un preţ prea mare, spaima de efectele sale nocive asupra corpului şi a sănătăţii, figurarea raportului cu femeia sub forma unei întreceri, interesul pentru o descendenţă sănătoasă datorată unei activităţi sexuale reglementate cu atenţie. Vechile tratate chinezeşti despre „camera de culcare" reacţionează la această angoasă într-un fel cu totul deosebit de Grecia antică: spaima în faţa violenţei actului şi teama de pierdere a spermei sunt contracarate prin procedee de retenţie voluntară; confruntarea cu celălalt sex este

R. VAN GULIK, La Vie sexuelle dans la Chine ancienne.

Privită ca o cale de a veni în contact cu principiul vital posedat de acesta, de a-l absorbi şi de a-l interioriza pentru a-l utiliza pentru sine; astfel încât o activitate sexuală potrivită nu numai că previne orice primejdie, dar poate determina o revigorare a organismului şi poate fi o metodă de întinerire, în aceste condiţii, autorii chinezi cred necesar să insiste asupra actului sexual în sine, a desfăşurării lui, a jocului forţelor care-l susţin şi, în sfârşit, asupra plăcerii cu care este asociat; anularea sau amânarea infinită a sfârşitului îi conferă cel mai înalt grad în economia plăcerii, şi în acelaşi timp, cel mai intens efect în orânduirea vieţii, în această „artă a iubirii" care, având

obiective etice bine definite, încearcă să intensifice, pe cât posibil, efectele pozitive ale unei activităţi sexuale cumpătate, gândite, multiplicate şi prelungite, timpul – care sfârşeşte actul, îmbătrâneşte trupul şi aduce moartea – timpul se află în rolul de complice.

În doctrina creştină a pasiunilor trupeşti vom afla teme de angoasă foarte similare: violenţa involuntară a actului, înrudirea cu răul şi locul său în jocul vieţii şi al morţii, în forţa irepresibilă a dorinţei şi a actului sexual, Sfântul Augustin va descifra unul dintre principalele stigmate ale păcatului originar (agitaţia involuntară repetă în trupul uman răscoala omului împotriva lui Dumnezeu); pastorala va stabili, după un calendar exact şi potrivit unei morfologii detaliate a actelor, reguli de economie; doctrina căsătoriei va conferi finalităţii procreatoare o dublă misiune: pe de o parte, de a asigura supravieţuirea, ba chiar şi înmulţirea poporului lui Dumnezeu şi, pe de altă parte, prilejul dat indivizilor de a nu-şi sorti sufletul morţii veşnice. Regăsim aici o codificare uridico-morală a actelor, a momentelor şi a intenţiilor care legitimează o activitate care în sine este împovărată de valori negative; că se înscrie în dublul registru al instituţiei ecleziastice şi al celei matrimoniale. Momentul riturilor şi cel al procreaţiei o pot mântui.

La greci, aceleaşi teme (violenţă, consum, moarte) au luat formă într-o gândire care nu

ţinteşte nici codificarea actelor, nici constituirea într-o artă erotică, ci stabilirea unei tehnici de viaţă, Aceasta nu propune să fie înlăturat din acte firescul originar şi nici să sporească efectele plăcerii; ci urmăreşte să le apropie, cât mai mult posibil, de natură. Nu intenţionează să elaboreze, ca într-o artă erotică, desfăşurarea actului; toate acestea nu mai constituie condiţiile legitimării sale instituţionale, precum se întâmplă în creştinism; mai curând este o raportare a sinelui la activitatea „luată în ansamblu”, capacitatea de a o domina, de a o imita şi de a o distribui cum se cuvine; în această tec/m³ este vorba de posibilitatea omului de a se institui ca subiect stăpân pe sine, adică de a deveni – precum medicul înaintea bolii, cârmaciul unei corăbii printre stânci, sau omul politic în cetate – o călăuză pricepută şi prudentă a sinelui, capabilă să estimeze cum trebuie măsura şi momentul. Astfel înţelegem de ce este atât de insistent evidenţiată necesitatea unui regim pentru aphrodisia, cu toate că se oferă atât de puţine detalii referitoare la neplăcerile antrenate de un exces şi la fel de puţine indicaţii despre ce trebuie sau nu trebuie făcut. Deoarece este cea mai violentă dintre toate plăcerile, deoarece este cea mai scump plătită dintre toate activităţile fizice, deoarece aparţine jocului vieţii şi al morţii, plăcerea sexuală reprezintă un domeniu privilegiat pentru formarea etică a subiectului: a unui subiect ce trebuie să fie

caracterizat prin capacitatea de a stăpâni forţele descătuşate în ci, de a-şi distribui energia cum crede de cuviinţă şi de a face din viaţa sa o operă care va supravieţui dincolo de existenţa sa trecătoare. Regimul fizic al plăcerilor şi economia pe care o impune fac parte dintr-o întreagă artă a sinelui.

Aceste trei „arte ale conducerii" sunt adesea comparate între ele ca arte ce necesită cunoaştere şi prudenţă totodată, dar şi deoarece sunt ştiinţe legate de capacitatea de a comanda. Se face trimitere la ele atunci când individul îşi caută principiile sau autoritatea ce-l vor ajuta să „se conducă".

ECONOMICUL l înţelepciunea căsătoriei

Cum, sub ce formă şi plecând de la ce punct au devenit o problemă în gândirea greacă raporturile sexuale dintre soţi? Ce raţiuni au stârnit această preocupare? Şi mai ales, din ce motive era adus în dezbatere comportamentul soţului cu indispensabila sa cumpătare şi cum ajunsese aceasta o temă de preocupare morală într-o societate atât de puternic marcată de dominaţia „oamenilor liberi"?

Aparent, nu a existat niciun motiv, sau, oricum, prea puţine. La sfârşitul pledoariei împotriva Neerei, atribuită lui Demostene, autorul formulează un fel de aforism care a devenit celebru: „Pentru plăcere avem curtezanele; pentru rezolvarea nevoilor zilnice avem concubinele, iar

pentru urmaşi legitimi şi un paznic fidel al căminului avem soţiile”.

Printr-o astfel de formulă şi prin ceea ce ar trebui să apară ca o repartizare exactă a rolurilor, ne situăm la cea mai mare distanţă de artele plăcerii conjugale din China antică aşa cum apar în studiul lui Van Gulik acolo sunt adunate precepte referitoare la obedienţa femeii, la respectul şi devotamentul pe care trebuie să le arate bărbatului, sfaturi în privinţa comportamentului erotic menite intensificării maxime a plăcerii partenerilor sau, în orice caz, a bărbatului, precum şi condiţii pentru a avea urmaşi sănătoşi. În această societate poligamică, soţia se afla în poziţia de concurenţă în care se asociau strâns statutul şi înzestrarea sa de a oferi plăcere; dezbate DEMOSTENE, Contre Neera, 122.

R. VAN GULIK, La Vie sexuelle dans la Chine ancienne, pp. 144 – 154.

Rea comportamentului sexual şi formele perfecţionării sale posibile, practicarea îndemânatică a plăcerilor şi echilibrul vieţii conjugale erau parte a ansamblului de judecăţi asupra existenţei casnice.

Formula din împotriva Neerei este la fel de departe şi de ceea ce regăsim în doctrina şi în pastorala creştine, dar din motive total diferite; situat într-o poziţie strict monogamică, bărbatului i se interzice căutarea oricărei alte forme de

plăcere în afara celei satisfăcute cu propria-i soţie; chiar şi aici situaţia este complicată de multiple probleme, deoarece finalitatea relaţiilor sexuale nu trebuie să fie plăcerea, ci procreaţia; în jurul acestei tematici centrale se va articula o problematică precisă referitoare la statutul plăcerilor în relaţiile conjugale, în acest caz, dezbaterea nu mai rezultă din structura poligamică, ci din obligaţia monogamică, şi nu urmăreşte să asocieze calitatea actelor de intensitatea plăcerii şi diversitatea partenerilor; din contră, va încerca să separe, pe cât posibil, constanţa unui raport conjugal unic de căutarea plăcerii1.

Formula din împotriva Neerei pare a se întemeia pe un sistem în întregime diferit. Pe de o parte, subliniază principiul unei singure soţii legitime, pe de altă parte, situează foarte limpede domeniul plăcerilor în exteriorul relaţiilor conjugale, în căsătorie, relaţia sexuală are numai o funcţie reproducătoare, în vreme ce plăcerea se află în afara ei. Prin urmare, nu vedem niciun motiv pentru care relaţiile sexuale ar mai constitui o chestiune de viaţă conjugală, exceptând faptul că trebuie să procure soţului copii legitimi şi reuşiţi.

Astfel, ni se vor părea foarte logice, în gândirea greacă, problematizarea de ordin tehnic şi medical referitoare la sterilitate şi la cauzele sale2, consideraţiile de dietetică şi igienă privind

metodele să evităm să schematizăm şi să limităm doctrina creştină a raporturilor conjugale doar la un scop procreator şi la excluderea plăcerii. De fapt, ea va fi complexă, comentată şi va cunoaşte numeroase variante. Ceea ce trebuie reţinut este că problema plăcerii în relaţia conjugală, locul său, modul de a rezista la ea, dar şi concesiile ce i se fac (ţinându-se cont de slăbiciunea şi de senzualitatea celuilalt) constituie un focar activ al gândirii.

Vezi tratatul Despre sterilitate, atribuit lui Aristotel şi considerai multă vreme cartea a X-a din Istoria animalelor.

De a avea copii sănătoşi şi în acelaşi timp de a avea mai mulţi băieţi decât fete, reflecţiile politice şi sociale asupra potrivirii optime dintre soţi2 şi, în fine, dezbaterile juridice privind condiţiile în care descendenţii sunt consideraţi legitimi şi beneficiari ai statutului de cetăţean (aceasta era chestiunea adusă în discuţie în pledoaria împotriva Neeref).

De altfel, nu vedem nicio raţiune pentru care dezbaterea legăturilor sexuale dintre soţi ar căpăta alte înfăţişări sau ar trata despre altceva, în condiţiile statutului soţilor şi al obligaţiilor pe care ci le aveau unul faţă de altul în Atena antică. Definirea a ceea ce este îngăduit, interzis şi impus ca practică sexuală în cadrul instituţiei căsătoriei era destul de simplă, iar asimetria suficient de evidentă pentru a mai apărea drept necesar un

surplus de reglementare morală. Cât despre femei, ele, ca soţii, sunt legate de statutul lor juridic şi social; toată activitatea lor socială se plasează în cadrul relaţiei conjugale, avându-l pe soţ drept partener unic. Este în puterea lui şi trebuie să-i dăruiască descendenţi, viitorii moştenitori ai averii sale şi viitorii cetăţeni, în cazul adulterului, pedepsele sunt de ordin privat, dar şi public (o femeie despre care s-a dovedit că este adulteră îşi pierde dreptul de a apărea la ceremoniile publice de cult); aşa cum afirmă şi Deinostene: legea „vrea ca femeilor să le fie destul de teamă pentru a se păstra cinstite (sophronein), pentru a nu greşi (meden hamartanein), pentru a fi păzitorii credincioşi ai căminului”; le previne că „dacă-şi încalcă îndatoririle vor fi excluse şi din casa soţului şi de la cultul practicat în cetate” 3. Statutul familial şi civic al femeii măritate îi impune acesteia regulile unei practici sexuale strict conjugale. Aceasta nu fiindcă că virtutea ar fi de prisos la femei, nici vorbă, ci pentru că sophrosune în cazul lor are funcţia de a garanta că puteau respecta, prin propria lor voinţă şi raţiune, canoanele care le-au fost impuse.

În ceea ce-l priveşte pe soţ, el trebuie să respecte unele obligaţii faţă de soţia sa (o lege a lui Solon îi cerea soţului să aibă mălf. Supra, cap II.

1 XENOFON, Economique, VII. 11: Platon, Lois, T/2 d-773 e.

1 DEMOSTENE, Contre Neera, 122.

Car de trei ori pe lună relaţii sexuale cu soţia sa, dacă ea era „moştenitoare”). Dar a nu avea relaţii sexuale decât cu soţia legitimă nu intra nicidecum în obligaţiile sale. Este adevărat că orice bărbat, căsătorit sau nu, trebuia să o respecte pe femeia măritată (sau pe fata aflată sub autoritatea paternă), dar aceasta pentru că ea era în seama altui bărbat; nu propriul său statut îi interzicea să se atingă de ca, ci statutul fetei sau femeii; culpa sa este esenţialmente raportată la bărbatul în scama căruia se află femeia; pentru această raţiune, va fi sancţionat cu o pedeapsă mai puţin gravă atenianul care violează o femeie, îmboldit de pofte lacome, decât acela care o seduce deliberat, cu şiretenie; cum afirmă Lysias în textul împotriva lui Eratosthene, seducătorii „strică sufletele atât de rău, încât soţiile altora se simt mai strâns legate de ei decât de propriii lor soţi; ajung să fie stăpânii casei altuia şi nu se mai ştie ai cui sunt copiii” 2. Violatorul nu pune stăpânire decât asupra trupului femeii, dar seducătorul atentează şi la puterea soţului, în fond, bărbatului, chiar „— ică este căsătorit, nu îi este interzisă o nouă căsătorie şi nici alte raporturi sexuale; el poate avea o legătură cu altă femeie, poate să meargă la prostituate, poate avea ca iubit un băiat – fără a mai vorbi despre sclavi, bărbaţi sau femei, pe care-i are la dispoziţie acasă. Pe un bărbat, căsătoria nu-l constrânge la nimic

din punct de vedere sexual.

Din punctul de vedere al legii, urmarea acestui fapt este că adulterul nu determină o încetare a legăturii căsătoriei; nu se constituie ca transgresiune decât atunci când o femeie măritată arc o relaţie cu un bărbat care nu e soţul său; doar statutul matrimonial al femeii, şi nicidecum cel al bărbatului, îngăduie definirea unei relaţii drept adulter. Cât despre perspectiva morală, la greci pur şi

PLUTARH, Vie de Solon, XX. Atestarea obligativităţii îndatoririlor conjugale se află şi în învăţătura pitagoreică; iată ce spune Diogenes Laertios: „Hieronymos mai spune că Pitagora a coborât în infern. Şi a văzut chinurile celor ce nu-şi satisfăcuseră îndatoririle conjugale” (lous me thelontas suneinai tăiş beauton gunaixi), Vie des Philosophes, VIII 1, 1.

— LYSIAS, Sur le meurtre d’Eratosthene, 33. Cf. S. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives and Slăvea. Women în Classical Antiquity, pp. 86 – 92.

Simplu nu exista noţiunea „fidelitate reciprocă” care va aduce, mai târziu, în căsnicie, un soi de „drept sexual” ca valoare morală, ca efect juridic şi componentă religioasă. Principiul unui dublu monopol sexual, instituindu-i pe cei doi soţi ca parteneri exclusivi unul pentru altul, nu este cerut de lege în relaţia matrimonială a vechilor greci. Femeia îi aparţine soţului, dar soţul nu-şi aparţine decât sieşi. Dubla fidelitate sexuală,

ca îndatorire, angajament şi sentiment reciproc, nu constituie garanţia necesară şi nici cea mai importantă manifestare a vieţii conjugale. De aici s-ar putea trage concluzia că, dacă plăcerile sexuale presupun propriile lor probleme, iar viaţa conjugală le are pe ale sale, aceste două problematizări nu se intersectează nicidecum. Oricum, din motivele arătate, căsătoria nu trebuia să complice etica plăcerilor sexuale: pentru unul dintre parteneri – soţia – restricţiile sunt stabilite prin statut, legi sau tradiţii şi nerespectarea lor este ameninţată de pedepse sau sancţiuni; în cazul soţului, statutul conjugal nu-l obligă să urmeze nişte reguli precise, cu excepţia faptului că i-o desemnează pe soţie drept aceea de la care trebuie să aibă moştenitori legitimi.

Totuşi, nu se poate limita doar la acest lucru. E adevărat că pe atunci căsătoria şi, în interiorul ei, raporturile sexuale între soţi nu reprezentau un subiect de interogare prea important şi că preocuparea de a reflecta asupra conduitei sexuale apare ca fiind mai puţin semnificativă în relaţia cu soţia, decât în relaţia cu propriul său trup, sau, aşa cum vom descoperi în continuare, în relaţia cu tinerii. Dar ar fi inexact să ne închipuim că totul era chiar atât de simplu, şi anume comportamentul femeii – în calitate de soţie – prea imperios stabilit pentru a mai trebui să fie şi gândit, iar cel al bărbatului – în calitate de soţ – prea neîngrădit pentru a mai fi discutat. Mai întâi,

există nenumărate mărturii despre gelozia sexuală; femeile le reproşau adesea soţilor lor plăcerilor căutate aiurea, iar uşuratica soţie a lui Euphiletos îi reproşa acestuia relaţiile intime cu o sclavă oarecare1, în general, opinia publică se aştepta ca un Ibid, 12; şi în Banchetul lui Xenofon aflăm o aluzie la trucurile utilizate de un soţ pentru a ascunde plăcerile sexuale pe care le caută în altă parte (IV 8).

Bărbat care se căsătorea să-şi schimbe într-o oarecare măsură comportamentul sexual; era normal ca în timpul celibatului din tinereţe

(era frecvent ca bărbaţii să nu se căsătorească mai înainte de a împlini treizeci de ani), să fie acceptată o gamă mai largă de plăceri; dar era totuşi recomandabil ca acestea să fie rărite după încheierea unei căsătorii care nu-i impunea în mod explicit, cu toate acestea, nicio limită precisă, în afară de aceste comportamente şi atitudini comune, mai exista şi o tematică, asupra căreia se meditase îndelung, a austerităţii conjugale. Moraliştii – ori, cel puţin, unii dintre ei – lasă clar să se înţeleagă principiul că un bărbat căsătorit, care respectă morala, nu se poate bucura de plăceri aşa cum o face când este celibatar, în discursul pe care i-l atribuie Isocrate, Nicocles arată nu numai că îşi conducea supuşii într-un mod drept, dar şi că, de când s-a căsătorit, nu a avut raporturi sexuale decât cu soţia sa.

Aristotel, în Politica, va recomanda ca

relaţiile „soţului cu o altă femeie sau ale soţiei cu un alt bărbat” să fie considerate ca „dezonorante”. Este oare un fenomen izolat şi neimportant? Sau apariţia unei noi etici? Oricât de rare ar fi aceste texte şi oricât de diferite de adevărata practică socială şi de comportamentul adevărat al indivizilor, trebuie să ne interogăm: de ce intra în gândirea morală preocuparea pentru comportamentul sexual al bărbaţilor căsătoriţi? Ce semnifica acest interes, care erau originea şi formele sale?

Cel mai bine ar fi să eliminăm dintre posibilele răspunsuri două interpretări care nu ni se par potrivite.

Una ar consta în credinţa că pentru grecii din Antichitate relaţia dintre soţi nu era altceva decât un calcul, şi anume unirea a două familii, a doua strategii, a doua patrimonii, şi că unicul ei scop era asigurarea descendenţilor. Aforismul din împotriva Neerei, care pare a face o clară distincţie între rolurile pe care le aveau în viaţa unui bărbat curtezana, concubina şi soţia, a fost în unele cazuri interpretat ca o triplă repartizare care-ar presupune funcţii exclusive: plăcere sexuală în primul caz, viaţa de zi cu zi în al doilea şi în sfârşit, pentru soţie, doar naşterea urmaşilor. Dar trebuie să se ţină cont de contextul în care a fost exprimată această frază în aparenţă brutală, în cazul dezbătut în această pledoarie, o parte dintr-un proces trebuia să invalideze căsătoria

aparent legitimă a unuia dintre duşmanii săi şi recunoaşterea drept cetăţeni a copiilor rezultaţi din această căsătorie; argumentele se refereau la originea femeii, la trecutul său de prostituată şi la statutul său actual, ce nu putea fi decât de concubină. Demonstraţia nu urmărea să arate că plăcerea trebuie căutată în altă parte decât în patul soţiei legitime, ci că urmaşii legitimi nu pot fi decât cei concepuţi cu soţia. De aceea, observa Lacey, în acest text nu trebuie citită definiţia a trei roluri distincte, ci mai degrabă o enumerare cumulativă, în felul următor: o curtezană nu poate oferi decât plăcerea; concubina poate oferi în plus satisfacţiile existenţei cotidiene; însă doar soţia exercită o anumită funcţie presupusă în statutul ce-i este specific: să dăruiască urmaşi legitimi şi să asigure continuitatea instituţiei familiale1. Se ştie că, la Atena, căsătoria nu era unicul mod de uniune acceptat; în fapt, căsătoria forma o uniune specifică şi privilegiată, singura capabilă de a face posibilă, cu efectele şi drepturile pe care

Ic implica, o coabitare matrimonială şi urmaşi legitimi. De altminteri, destule mărturii afirmă însemnătatea frumuseţii miresei şi a raporturilor sexuale cu ea, sau existenţa unei iubiri reciproce (cum ar fi jocul lui Eros şi Anteros de a-i uni pe Nikeratos şi soţia în

Banchetul lui Xenofon2. Disocierea radicală între căsătorie şi jocul plăcerilor şi al pasiunilor nu este o formulă potrivită pentru a caracteriza

viaţa matrimonială din Antichitate.

A separa prea mult căsătoria de implicaţiile afective şi personale care, într-adevăr, vor căpăta mult mai multă importanţă cu trecerea timpului, a face o deosebire prea mare între ea şi formele sale ulterioare, înseamnă, printr-o orientare inversă, a apropia prea mult morala austeră a filosofilor de unele principii ale moralei creştine. Adesea, în aceste texte, în care buna comportare a soţului este concepută, valorizată şi reglementată sub forma „fidelităţii

1 W.K. LACEY, The Family în Classical Greece, 1968, p 113.

2 XENOFON, Banquet, VIII, 3.

Sexuale”, am fi ispitiţi să vedem schiţa unui cod moral încă inexistent: cel ce va impune, simetric, celor doi soţi aceeaşi obligaţie de a nu practica raporturi sexuale decât în cadrul uniunii conjugale şi aceeaşi datorie de a socoti procreaţia ca scop privilegiat, dacă nu exclusiv. Există tendinţa de a se vedea în pasajele consacrate de

Xenofon sau Isocrate îndatoririlor soţului, nişte texte „excepţionale în contextul moravurilor timpului” 1. Ele sunt excepţionale doar în măsura în care sunt rare. Dar poate fi acesta un motiv de a vedea aici prefigurarea unei morale viitoare sau semnul unei noi sensibilităţi? Este recunoscut faptul că ele au fost interpretate retrospectiv ca având similarităţi cu formulări care le-au urmat. Dar este suficient pentru a considera acea gândire

morală şi acea cerinţă de austeritate izolate de comportamentul şi atitudinea contemporanilor?

Este oare acesta un motiv de le considera drept avangarda excepţională a unei morale viitoare?

Dacă vom analiza, în aceste texte, nu elementul de cod pe care îl postulează, ci maniera în care este dezbătută conduita sexuală a bărbatului, vom vedea fără prea mare efort că punctul de plecare nu este legătura matrimonială în sine şi îndatorirea directă, simetrică şi reciprocă care ar putea decurge din ea. Desigur, este bine ca bărbatul căsătorit să-şi limiteze plăcerile, sau cel puţin să-şi mai împuţineze partenerele; dar a fi bărbat căsătorit semnifică, mai presus de toate, a fi capul familiei, a deţine autoritate, a exercita o putere a cărei sferă de aplicare este „casa” şi a-ţi împlini îndatoririle de care depinde reputaţia de cetăţean. De aceea, meditaţia asupra căsătoriei şi a unui comportament potrivit ai soţului este de obicei asociată cu meditaţia asupra lui oikos (casă şi gospodărie).

Va deveni atunci evident că principiul care presupune că bărbatul nu ar trebui să aibă partenere în afara cuplului este de o altă natură decât cel ce-o leagă pe femeie de o obligaţie asemănătoare.

Femeia se afla în puterea soţului, iar această obligaţie îi este impusă. Bărbatul deţine puterea şi

trebuie să arate stăpânire de sine în exercitarea acestei puteri prin reducerea preferinţelor sale sexuale.

G. MATHIEU, „Note”! Isocrate, Nicodes, C.U. f., p. 130.

A avea relaţii doar cu soţul ei este în cazul femeii o urmare a faptului că se află în puterea lui. În cazul bărbatului, a face acelaşi lucru este cel mai frumos mod de a-şi exercita puterea asupra ei. Mai mult decât anticiparea unei simetrii pe care o vom afla în morala de mai târziu, aici avem de-a face cu stilizarea unei asimetrii actuale. O restricţie, similară prin ceea permite şi interzice, nu semnifică acelaşi fel de „a se comporta bine” pentru ambii parteneri ai unei căsătorii. Acest lucru va fi ilustrat foarte bine, de exemplu, de un text închinat modului de a conduce gospodăria şi pe sine însuşi ca stăpân al casei.

Gospodăria lui Ischornah în Economicul lui Xenofon aflăm cel mai cuprinzător tratat despre viaţa matrimonială pe care ni l-a lăsat cultura Greciei antice. Textul este o culegere de învăţături referitoare la modul de conducere al casei şi averii, în afară de recomandările privind administrarea domeniului, călăuzirea lucrătorilor, selectarea culturilor, aplicarea la momentul cel mai potrivit a feluritelor tehnici, vânzarea sau cumpărarea de bunuri necesare, Xenofon mai înfăţişează aici şi numeroase reflecţii generale în privinţa necesităţii de a se face apel la practici

raţionale, pe care le desemnează fie prin termenul cunoaştere (episteme), fie prin cel de artă sau tehnică

(technè), în privinţa scopului propus (păstrarea şi extinderea patrimoniului) şi a mijloacelor de realizare ale acestui obiectiv, adică asupra artei de a conduce, tema recurentă a textului.

Stratul, social la care se referă analiza menţionată este foarte important din punct de vedere social şi politic. Este vorba despre mica lume a proprietarilor de pământ, care au datoria de a păstra, de a mări şi de a da mai departe copiilor lor averea familiei. Xenofon o opune în mod explicit lumii meşteşugarilor, al căror mod de a trăi nu este benefic nici sănătăţii lor (din pricina condiţiilor de lucru), nici prietenilor lor (care nu au posibilitatea să-i ajute), nici treburilor publice (n-au timp să se ocupe de problemele cetăţii) 1. În schimb, activitatea proprietarilor de pământ are loc în egală măsură în piaţa publică, în agora, unde îşi pot satisface îndatoririle de prieteni şi de

1 XENOFON, Economiqm, IV, 2 – 3.

J 46 cetăţeni, ca şi în oikos. Acesta nu este constituit doar de casă, ci include ogoarele şi alte bunuri, oriunde ar fi ele (chiar şi în afara limitelor cetăţii): „Gospodăria unui bărbat este tot ce are el” 1; ea defineşte o întreagă sferă de activităţi. De ea sunt legate stilul de viaţă şi o ordine etică. Modul de trai al proprietarului, dacă el îşi conduce

aşa cum trebuie domeniul, este, în primul rând, bun pentru el: un exerciţiu de rezistenţă, un antrenament fizic, util trupului, sănătăţii şi vigorii sale; îndeamnă la pietate deoarece permite oferirea de sacrificii bogate zeilor; avantajează relaţiile de prietenie, deoarece îi dă prilejul să fie generos, ospitalier şi să-şi arate mărinimia faţă de cetăţeni, în plus, se face util cetăţii în întregul ci, sporindu-i bogăţia şi fiind un bun apărător al ei: proprietarul funciar, obişnuit cu munca grea, este un soldat viguros, iar patrimoniul său îl motivează să apere cu mult curaj pământul patriei2.

Toate avantajele personale şi civice ale vieţii de proprietar duc spre ceea ce Xenofon consideră meritul esenţial al artei „economice”: că te învaţă cum să conduci. Să conduci oikos-ul înseamnă să comanzi; a comanda în casă este acelaşi lucru cu a-ţi exercita puterea în cetate, în Amintiri, Socrate îi spune lui Nicomachides: „Nu-i dispreţul pe bunii administratori; mânuirea treburilor particulare nu se deosebeşte decât prin număr de cele publice; în rest, sunt asemănătoare; conducătorii treburilor publice au în subordinea lor indivizi asemănători celor folosiţi pentru administratorii domeniilor private, iar cei care ştiu să folosească oamenii conduc la fel de bine treburile private şi pe cele publice”. Dialogul despre economie este structurat ca o serioasă analiză a artei de a conduce.

La început, este amintit Cyrus cel Tânăr care veghea personal la buna administrare a culturilor

sale, muncea în grădină în fiecare zi, dar ştia să-şi conducă atât de bine oamenii în bătălii încât niciun soldat n-a dezertat vreodată: au preferat să moară pe cadavrul lui

1 Ibid., 2.

Această apologie a agriculturii şi enumerarea efectelor sale benefice în toi capitolul V al Economicului.

3 XENOFON, Memorables, III, 4.

Decât să-l părăsească1. Pentru simetrie, sfârşitul textului evocă modul de adresare al acestui suveran model, aşa cum îl aflăm fie la „căpeteniile de mare caracter”, întotdeauna ascultate cu devotament de soldaţi, fie la capul de familie, a cărui purtare dreaptă şi cumpănită îi încurajează pe muncitori, imediat cum îl văd, fără ca el să se supere, să ameninţe sau să pedepsească. Arta domestică este asemănătoare celei politice sau celei militare, cel puţin în privinţa conducerii altora2.

În acest cadru al unei arte a „economiei” Xenofon ridică problema raporturilor dintre soţi. Soţia, ca stăpână a casei, este un personaj esenţial în gospodărirea oikos-ului. „Există cineva în seama căruia poţi lăsa mai multe treburi importante decât poţi lăsa în seama soţiei?”, îl întreba Socrate pe Critobul, iar în continuare adaugă: „Eu cred că o soţie asociată în problemele menajului este la fel de importantă ca bărbatul, şi asta spre binele tuturor”; aşadar, dacă aici „totul

este bine făcut, casei îi merge bine; dacă nu, gospodăria este pusă în primejdie” 3. Dar, în ciuda importanţei sale, soţia nu este cu adevărat pregătită pentru rolul cuvenit: în primul rând, tinereţea sa şi sumara educaţia primită („când ai luat-o de nevastă era foarte tânără şi nu fusese lăsată, pe cât posibil, nici să vadă, nici să audă nimic, ca să spunem aşa”); tot astfel, absenţa cvasi-totală de relaţii cu soţul ei, care rareori discută cu ea („cu cine vorbeşti mai puţin decât cu soţia ta?”) 4. Chiar în acest punct apare pentru soţ necesitatea de a institui cu soţia sa relaţii de formare şi de orientare în acelaşi timp. Într-o societate în care fetele sunt măritate foarte de tinere – de multe ori în jurul a cincisprezece ani – cu bărbaţi care au uneori de două ori vârsta lor, legătura matrimonială, căreia oikos îi serveşte drept sprijin şi context, ia înfăţişarea unei pedagogii şi a unei îndrumări a comportamentului. Răspunderea este a bărbatului. A cui este vina atunci când femeia, în loc să aibă o conduită avantajoasă pentru soţ, îi pricinuieşte doar

XENOFON, Economique, IV, 18 – 25.

2 Ibid., XXI, 4 – 9.

3 Ibid., III, 15.

— Ibid., 111, 12 – 13.

Neplăceri? A soţului. „Dacă o oaie cade bolnavă, este vinovat păstorul; dacă un cal este nărăvaş, este învinuit călăreţul; cât despre femeie, dacă soţul ei o călăuzeşte bine şi cu toate astea ea

îi administrează prost averea, în mod firesc responsabilitatea îi revine femeii; dar dacă femeia greşeşte pentru că el nu i-a dat învăţătura cuvenită, nu este drept ca responsabilitatea să fie a soţului?”1.

De aici pot fi trase mai multe concluzii: că relaţiile dintre soţi nu sunt rupte din context. Nu sunt privite, în primul rând, ca o simplă relaţie a unei perechi formate dintr-un bărbat şi o femeie care, undeva, ar administra o casă şi de o familie. Xenofon dezbate pe larg relaţia matrimonială, dar indirect, contextual şi tehnic; o tratează în cadrul lui oikos, ca pe un aspect al responsabilităţii de conducător a soţului şi urmărind să determine cum şi-ar putea acesta transforma soţia într-o colaboratoare, o sunergos, care îi este necesară pentru aplicarea raţională a economici.

Lui Ischomah i se cere să arate că această metodă poate fi învăţată: pentru a da valoare lecţiei sale, el nu trebuie să fie decât „un om bine intenţionat”; mai înainte şi Ischomah fusese în situaţia în care se afla Critobul; se însurase cu o fată foarte tânără – avea cincisprezece ani şi nu învăţase decât cum se face o manta şi cum se împarte lâna la ţesătoare1; însă Ischomach a educat-o atât de bine şi a preschimbat-o într-o colaboratoare atât de pricepută, încât acum poate lăsa în seama ei administrarea casei, în vreme ce el se ocupă de treburile sale pe ogor sau în agora, adică în acele locuri destinate exclusiv activităţii

masculin. Ischomah va face, pentru Critobul şi Socrate, o demonstraţie despre „economie”, despre arta conducerii oikos-ului; înainte de sfaturile asupra administrării unui domeniu agricol, va trata, firește, problema casei, a cărei conducere trebuie să fie foarte bine organizată pentru a lăsa timpul necesar pentru turme şi ogoare şi pentru ca toată munca din afara casei să nu devină zadarnică din pricina neorânduielii casei.

1 Ibid, 111, 11.

1. Ischomah reaminteşte principiul căsătoriei relatând discursul pe care i-l ţinuse tinerei sale soţii, la un timp după ce se căsătoriseră, când ea se „învăţase” cu el şi devenise „suficient de sociabilă pentru a discuta”: „De ce te-am luat cu de soţie şi de ce mi te-au dat părinţii tăi?” Ischomah răspunde tot el: „Pentru că ne-am gândit, eu pentru mine, părinţii tăi pentru tine, la cea mai bună asociere pentru casa şi copiii noştri” 2. Deci, legătura conjugală este definită printr-o asimetrie iniţială – bărbatul decide în ceea ce-l priveşte, în vreme ce familia decide pentru fată – şi prin dublul său scop: casa şi copiii; mai înţelegem de aici că problema copiilor este pentru moment lăsată deoparte şi că, înainte de a fi formată pentru funcţia de mamă, tânăra femeie trebuie să fie o bună stăpână a casei3. Ischomah demonstrează că acest rol este unul de asociat; n-a fost luată în considerare contribuţia fiecăruia4,

ci doar modul cum se străduie fiecare în vederea scopului comun, adică „păstrarea averii în cea mai bună stare posibilă şi sporirea ci cât de mult, prin metode onorabile şi legitime” 5. De remarcat că se insistă asupra anulării inegalităţilor care existau între cei doi soţi la începutul căsătoriei şi asupra legăturii de asociere care pe parcurs se formează între ei; totodată, vedem că această comunitate, kolnonia, nu se constituie într-o relaţie dual㠠– nu între doi indivizi, ci prin intermediul unui scop comun, casa: păstrarea şi dinamica dezvoltării sale. De aici, poate demara o analiză a formelor acestei „comunităţi” şi a specificului rolurilor pe care le au cei doi soţi în cadrul ei.

2. Pentru a defini funcţiile respective în gospodărie, Xenofon porneşte de la noţiunea de „adăpost”: când au creat prima pereche de oameni, zeii s-au gândit la descendenţi şi la perpetuarea

1 Ibid., VII, 5.

2 Ibid., VII, 11.

3 Ibid., VII, 12.

4 Ischomah insistă să se anuleze diferenţele dintre soţi, fiecare având aportul său la conducerea oiko. I-ului. VII, 13.

Ibid., VII, 15.

Seminţiei, la ajutorul de care oamenii au nevoie la bătrâneţe şi la necesitatea de a nu „trăi în aer liber ca animalele”: oamenii „este clar că au nevoie de un acoperiş”. La o primă vedere,

descendenţii conferă familiei dimensiunea sa temporală, iar adăpostul organizarea sa în spaţiu. Dar situaţia este mai complexă decât atât.

„Adăpostul” stabileşte o zonă exterioară şi una interioară, din care prima este domeniul bărbatului, iar cealaltă este locul privilegiat al femeii, dar şi locul în care se pune laolaltă, se acumulează şi se păstrează ceea ce a fost obţinut; a „adăposti” înseamnă a lua măsuri pentru repartizarea judicioasă, la momentul potrivit, în afara casei bărbatul seamănă, cultivă pământul, creşte animale; el vine acasă cu produsul muncii lui sau cu cel căpătat prin trocuri; în casă, femeia primeşte, păstrează şi distribuie după nevoi. „Datorită activităţii bărbatului se aduc, în general, bunuri în casă, dar felul cum le administrează femeia reglementează consumul în majoritatea cazurilor”. Cele două roluri sunt complementare şi lipsa unuia

— Ar face pe celălalt inutil: „Ce-aş mai păstra, spune femeia, dacă n-ai fi tu să aduci proviziile din afară?”, la care soţul răspunde: dacă acasă n-ar fi nimeni să păstreze ce am adus, „aş fi ca un smintit care varsă apă într-un vas fără fund”
2. Aşadar, avem două locuri, două forme de activitate, două moduri de structurare a timpului: pe de o parte (cel al bărbatului), producţia, ritmul anotimpurilor, aşteptarea strângerii recoltelor, alegerea momentului potrivit; pe de alta (cel al femeii), păstrarea şi consumul, aşezarea în ordine

şi împărţirea, dar mai ales orânduiala: când este vorba despre ordinea din spaţiul casei, Jschomah vorbeşte pe larg despre toate sfaturile date soţiei sale pentru ca ea să poată regăsi cea pus la păstrare, făcând astfel din cămin un loc al ordinii, unde fiecare lucru are un loc al său.

Astfel încât cei doi soţi să poată duce la bun sfârşit împreună aceste sarcini diferite, zeii au înzestrat fiecare sex cu însuşiri specilbid., VII, 19 – 35. Despre însemnătatea orânduirii spaţiului în gospodărirea casei, cf. J.

— P. Vernant, „Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace chez Ies Grecs", Mythe et Pensée chez Ies Grecs, I, pp. 124 – 170.

5 XENOFON, Economique, VII, 39 – 40.

Fiice. Trăsături fizice: bărbaţilor, care trebuie „să are, să însămânţeze, să planteze, să crească animale în aer liber", li s-a hărăzit să suporte frigul, căldura, mersul pe jos; femeile, deoarece muncesc la adăpostul casei, sunt mai puţin rezistente. Tot astfel sunt rânduite şi trăsăturile de caracter: femeile, prin firea lor, sunt temătoare, dar aceasta are şi reversul său pozitiv: le face să aibă grijă de provizii, de teamă să nu se strice, şi să calculeze bine consumul; în schimb, bărbatul este curajos, căci, lucrând în exteriorul casei, trebuie să protejeze de tot ceea ce i-ar aduce necazuri.

Într-un cuvânt, „încă de la origini, divinitatea

a potrivit firea femeii cu muncile şi preocupările din interiorul casei, iar firea bărbatului cu cele din afara ei” 1.l-a înzestrat, însă, şi cu anumite calităţi comune: fiecare având rostul său, bărbatul şi femeia trebuie „să dea şi să primească”; fiind amândoi responsabili pentru gospodărie, au fost dăruiţi de zei, în mod egal, cu memorie şi atenţie

(mneme şi epimeleia).

Deci, fiecare dintre soţi arc o fire anumită, o formă de activitate şi un loc, determinate prin raport cu necesităţile din oikos; „legea” – nomos impune ca ei să le respecte: să le exercite în fiecare zi, ceea ce se potriveşte exact intenţiilor naturii, care-i stabileşte fiecăruia îndatorirea şi locul şi, de asemenea, ce este nimerit să facă şi ce nu.

Această „lege” declară frumoase (kala) „ocupaţiile pentru care divinitatea i-a înzestrat pe fiecare cu maximum de însuşiri naturale”: astfel, este mai bine (kallion) pentru femeie „să stea în casă decât să se ocupe cu treburi în afară” şi mai puţin bine pentru bărbat „să rămână acasă” în loc să „vadă de muncile de afară”. Modificarea acestei împărţiri a rolurilor, trecerea de la o activitate la alta semnifică o ofensă pentru nomos: „Dacă cineva acţionează împotriva naturii dăruite lui de divinitate, părăsindu-şi, ca să spunem aşa, postul

(atakton), n-are cum să scape de privirea zeilor şi este pedepsit pentru că şi-a neglijat munca sa, ocupându-se de cea a nevestei” 3.

Deosebirea „naturală” dintre bărbat şi femeie, specificitalva aptitulbid., VII, 22.

Ibid., VII, 26.

Ibid., VII, 31.

Dinilor lor sunt strâns legate de orânduiala casei; ele sunt făcute pentru această ordine care, în schimb, le impune ca nişte obligaţii.

3. Textul, atât de amănunţit când stabileşte distribuţia îndatoririlor în casă, se limitează la a fi discret în ceea ce priveşte raporturile sexuale – fie că este vorba de locul lor în relaţiile dintre soţi, fie de interdicţiile ce-ar putea decurge din căsătorie. Importanţa descendenţilor nu este trecută cu vedere, ci este recurentă în intervenţia lui Ischomah: el o prezintă ca unul dintre marile obiective ale căsătoriei1; mai arată că natura a înzestrat femeia cu o deosebită gingăşie pentru creşterea copiilor, şi spune cât de important este ca la bătrâneţe omul să-şi afle un reazem în copiii săi3. Dar nu se aminteşte nimic nici despre procreaţie, nici despre precauţiile necesare pentru a avea descendenţi reuşiţi: încă nu venise vremea discutării acestor probleme cu tânăra-i soţie.

Totuşi, multe pasaje fac referiri la comportamentul sexual, la cumpătarea necesară şi la atracţia fizică dintre soţi. Să amintim, în primul rând, începutul dialogului, când cei doi interlocutori vorbesc despre economie ca ştiinţă a conducerii casei. Socrate îi evocă pe cei care, cu toate că sunt dotaţi pentru asta, nu vor să-şi

folosească talentele fiindcă sun supuşi unor stăpâni invizibili care sălăşluiesc în fiinţa lor: trândăvie, slăbiciune sufletească, indiferenţă, precum şi – cei mai tenace dintre aceşti stăpâni – lăcomia, beţia, desfrânarea, ambiţiile nebuneşti şi ruinătoare. Cei înrobiţi tiraniei poftelor îşi distrug trupul, sufletul şi căminul4. Critobul se laudă că el a trimfat asupra acestor duşmani: educaţia sa morală l-a înarmat cu o enkrateia suficientă. „Când mă analizez, mi se pare că stăpânesc destul de bine aceste patimi, astfel încât, dacă voiai să-mi dai sfaturi despre cum să-mi cresc averea, nu socotesc că m-ar împiedica să fac asta cei cărora tu le spui stăpâni” 5. Această stăpânire de

1 El precizează că divinitatea uneşte bărbatul cu femeia în vederea asigurării descendenţilor, iar legea în vederea gospodăririi averii, VII 30.

2 Ibid., Vil, 23.

3 Ibid., Vil, 12.

4 Ibid., 22 – 23.

1 Ibid., II, sine îi dă lui Critobul dreptul de a vrea să aibă rolul de stăpân al casei şi să-şi înveţe îndatoririle. Trebuie să fie conştient că funcţiile de cap al familiei, căsătoria, conducerea oikos-ului implică faptul că este în stare să se conducă şi pe sine.

În continuare, pentru ca el să poată, în felul său, să-şi îndeplinească menirea domestică, Ischomah aşază, printre diversele însuşiri cu care natura a dotat cele două sexe, stăpânirea de sine

(enkrateia); el face din aceasta nu o caracteristică a bărbatului sau femeii, ci o virtute comună ambelor sexe, la fel de importantă ca memoria sau atenţia. Diferenţe de la individ la individ pot varia distribţia acestei însuşiri; ceea ce indică marea sa semnificaţie în viaţa matrimonială este faptul că ea îl recompensează pe cel mai bun dintre cei doi parteneri: el sau ea, cel mai bun, este dăruit de zei cu enkrateia.

În cazul lui Ischomah este vădit cum cumpătarea sa o îndrumă şi pe soţie. Există în acest dialog un episod care face explicit referire la unele aspecte ale vieţii sexuale a soţilor: cel în care este vorba de machiaj şi fard2. Subiect important în morala antică, pentru că podoabele ridică problema raporturilor dintre adevăr şi plăceri; introducând artificialul în acest raport, tulbură principiile reglării lor fireşti. Chestiunea cochetăriei la soţia lui Ischomah nu are nimic de a face cu fidelitatea ei (afirmată pe tot parcursul textului) şi nici cu cheltuiala ce o presupune; problema e de a şti cum se poate prezenta femeia şi cum e recunoscută de soţul său ca obiect de plăcere şi partener sexual în relaţia conjugală. Ischomah o tratează sub formă de lecţie: într-o zi, pentru a-i plăcea (să pară că arc „tenul mai luminos” decât în realitate, obrajii „mai rumeni” şi „mijlocul mai subţire”), soţia lui apare încălţată în sandale cu tălpi groase şi fardată cu ceruză. Pentru a-şi arăta dezaprobarea, el îi răspunde

printr-o dublă lecţie.

Prima este negativă; este o critică a fardării ca înşelătorie, înşelătorie care pe străini îi poate convinge, dar nu şi pe un om cu care trăieşte şi care, aşadar, poate s-o vadă când se trezeşte, când

1 Ibid., VII, 27.

2Ibid., X. 1 – 8.

Plânge, când este transpirată sau a ieşit din baie. Ischomah critică această amăgire mai ales pentru că ea nesocoteşte un principiu fundamental al căsătoriei. Xenofon nu enunţă direct aforismul atât de des citat, potrivit căruia căsătoria este o comunitate (koinonia) de bunuri, de viaţă şi de trupuri; dar este clar că, pe parcursul acestui text, presupune tema acestei triple comunităţi: a bunurilor, spunând că amândoi trebuie să uite ce-a adus fiecare în căsnicie; a vieţii celor doi, unul dintre scopuri fiind prosperitatea patrimoniului; în sfârşit, a trupurilor, într-un mod explicit afirmată (ton somaton koinonesantes). Or, comunitatea de bunuri exclude amăgirea, iar bărbatul care îşi face soţia să-l creadă mai bogat decât este are o atitudine necinstită faţă de ca; tot astfel, nu trebuie să se amăgească unul pe altul în privinţa trupurilor lor; el să nu se dea pe faţă cu cinabru, iar ca să nu se sulemenească cu ceruză. În aceasta rezidă adevărata comuniune a trupurilor. În relaţia dintre soţi, atracţia dintre bărbat şi femeie trebuie fie firească, la fel cum se întâmplă la animale: „Zeii au făcut caii fiinţele cele mai plăcute din

lume pentru cai, vitele pentru vite, oile pentru oi; la fel, şi oamenilor (anthropoi) nu li se pare nimic mai plăcut decât trupul omului despuiat de orice artificiu" 1. Atracţia naturală trebuie să servească drept origine relaţiilor sexuale dintre soţi şi comunităţii de trupuri pe care ei o formează. Enkrateia lui Ischomah respinge toate podoabele deşarte care nu folosesc decât la înmulţirea poftelor şi a plăcerilor.

Se ridică, totuşi, o întrebare: cum poate femeia să se asigure că va fi întotdeauna dorită de soţul ei şi că nu va fi înlocuită de el, într-o bună zi, cu o femeie mai tânără şi mai frumoasă? Tânăra soţie formulează foarte clar această întrebare. Ce trebuie să facă o femeie nu numai pentru a părea, dar şi pentru a fi cu adevărat frumoasă şi a-şi menţine frumuseţea? 2 într-un mod care nouă ni se poate părea bizar, din nou gospodăria şi administrarea ei vor fi condiţia decisivă a frumuseţii. Oricum, după Ischomah, frumuseţea adevărată a soţiei e îndestul asigurată de ocupaţiile sale gospodă Ibid., X. 7.

2 Ibid., X. 9,reşti, dacă ea le îndeplineşte cum se cuvine. El o sfătuieşte să nu mai stea pe jos, ghemuită ca o sclavă sau lâncedă precum o cochetă. Trebuie să stea în picioare, să supravegheze, să controleze, să meargă din încăpere în încăpere ca să vadă dacă totul este în bună rânduială; poziţia dreaptă şi mişcarea vor oferi corpului ei ţinuta, alura care caracterizează,

în ochii grecilor, morfologia insului liber (în continuare, Ischomah va demonstra că bărbatul îşi formează puterea de soldat şi de cetăţean liber prin participarea sa activă la responsabilităţile unui administrator). Stăpânei casei i se recomandă să frământe pâinea, să cureţe şi să pună în ordine hainele sau lenjeria2, în acest fel se formează şi se menţine frumuseţea trupului; calitatea stăpânirii de sine îşi are, ca pandant fizic, frumuseţea. Mai mult, îmbrăcămintea curată şi elegantă a soţiei o distinge de slujitorii săi, faţă de care va avea întotdeauna ascendentul că încearcă să placă de bunăvoie, în loc de a fi silită, precum o sclavă, să se supună şi să suporte constrângerea: Xenofon pare a face aici aluzie la principiul, enunţat în altă parte3, că plăcerea căpătată cu forţa este mult mai puţin plăcută decât cea oferită de soţie soţului ei. Aşadar, prin formele – unei frumuseţi fizice, strâns legate de statutul său privilegiat şi prin libera voinţă de a plăcea (charizesthai), stăpâna casei va fi întotdeauna cu totul superioară celorlalte femei din casă.

În acest text închinat artei „masculine" a conducerii casei – soţie, avere, slujitori – nu se vorbeşte nicăieri, nici aluziv, despre fidelitatea sexuală a soţiei şi despre faptul că soţul ei trebuie să-i fie singurul partener sexual: este un principiu necesar şi asumat ca dinainte acceptat. Referitor la atitudinea cumpătată şi înţeleaptă a soţului, ea nu este niciodată definită ca un monopol, acordat

soţiei, al tuturor activităţilor sale sexuale. Ceea ce este important în căsnicie, ceea ce este esenţial în buna rânduială a casei, unde trebuie să domnească pacea, este ca femeia să-şi poată menţine ca soţie legitimă situaţia privilegiată conferită de căsătorie: să nu-i fie preferată

Ibid., X, 10.

Ibid., X. 11.

XENOFON, Hieron, l o alta, să nu fie detronată din statutul şi demnitatea sa, să nu fie substituită pe lângă soţul ei de o alta, aceasta o preocupă înainte de orice. Pericolul nu rezidă în plăcerea pe care şi-o oferă bărbatul aiurea, ci în rivalităţile care se pot naşte între soţie şi celelalte femei, pentru poziţia în casă şi alte avantaje. Soţul „fidel" (pistos) nu este cel care va asocia căsătoria cu renunţarea la orice plăcere sexuală cu altă femeie, ci bărbatul care îi lasă soţiei până la sfârşit privilegiile recunoscute, câştigate prin căsătorie, ale femeii. Aşa văd lucrurile şi soţiile „înşelate" din tragediile lui Euripide; Medeea protestează contra „infidelităţii" lui Iason: el şi-a luat o soţie de spiţă regală, iar copiii cu aceasta îi vor umili şi-i vor înrobi pe cei pe care Iason i-a avut cu ea1. „Trădarea" lui Xouthos o face pe

Creusa să deplângă faptul că va trăi „fără copii" şi că, „va sta singură într-o casă pustie"; i se spune că „în casa sa", adică a tatălui ei

Erchteu, va intra ca „stăpân fără nume, fără mamă, fiul vreunei sclave oarecare" 2.

Situaţia privilegiată a soţiei, pe care un soţ bun trebuie să o păstreze, este presupusă în actul de căsătorie. Dar acesta nu este obţinut o dată pentru totdeauna şi nu este garantat de vreun angajament moral pe care şi-l ia soţul; chiar şi exceptând cazurile de repudiere sau de divorţ este posibilă o decădere a soţiei din drepturile ei. Economicul lui Socrate şi discursul lui Ischomah arată că, dacă înţelepciunea soţului – enkrateia sa, dar şi priceperea de cap al familiei – este tot timpul dispus să recunoască privilegiile soţiei, la rândul ei aceasta, pentru a-şi le menţine, trebuie să-şi exercite cât poate de bine atribuţiile în casă. Ischomah nu-i făgăduieşte la început soţiei nici „fidelitate sexuală”, în sensul în care o înţelegem noi, nici măcar că nu va trebui niciodată să se teamă că el va prefera o altă femeie; dar, aşa cum o asigură că activitatea ele stăpână a casei, aspectul şi ţinuta îi vor da mai mult farmec decât slujitoarelor, o asigură şi că în acest fel va putea să rămână în casă şi să-şi menţină situaţia cea mai înaltă până la bătrâneţe. O provoacă aluziv, chiar, la un fel de întrecere cu el în buna conduită şi în soEURIPIDE, Medee, v, 465 sq.

„Id., Ion, v, 836 sq.

Luţionarea problemelor casei; dacă ea poate să câştige, nu mai trebuie să se teamă de nicio rivală, nici măcar de una mai tânără.

„Cea mai dulce plăcere pentru tine va fi atunci când, arătându-te mai bună, mă vei face

slujitorul tău şi, departe de a-ţi fi teamă că îmbătrânind, nu vei mai fi preţuită de mine, eu te voi privi ca pe o tovarăşă de cea mai mare nădejde, iar copiii tăi ca pe o gospodină destoinică şi cu atât mai onorată în casă" 1.

În această etică a căsniciei, „fidelitatea" prescrisă soţului este aşadar pe de-a-ntregul diferită de exclusivitatea sexuală cerută soţiei. Ea se referă la păstrarea statutului soţiei, a privilegiilor şi a întâietăţii sale în raport cu alte femei. Dacă implică şi o oarecare reciprocitate de conduită între bărbat şi femeie, aceasta este doar în sensul că fidelitatea masculină ar fi reacţia nu atât la comportamentul sexual adecvat al femeii – lucru înţeles de la sine – ci a felului în care ea se pricepe să se poarte în casă şi să conducă gospodăria. Aşadar, există o reciprocitate, dar şi o asimetric fundamentală, pentru că cele două comportamente, deşi recurg unul la celălalt, nu se întemeiază pe aceleaşi exigenţe şi nu se conformează unor principii identice. Cumpătarea soţului ţine de arta de a conduce, de a se conduce şi de a călăuzi o soţie pe care trebuie s-o păstreze şi s-o respecte totodată, fiindcă ea este, în raport cu soţul său, stăpâna supusă a casei.

XENOFON, Economique, VII, 41 – 42.

Trei politici ale cumpătării

Şi alte texte din secolul al IV-lea şi începutul celui de al III-lea înainte de Christos conţin ideea că legătura matrimonială cere din partea

bărbatului cel puţin o anumită formă de moderaţie sexuală.

Mai ales trei dintre aceste texte merită reţinute: pasajul consacrat de f laton în Legi regulilor şi îndatoririlor celor căsătoriţi; o descriere a lui Isocrate asupra felului în care Nicocles îşi duce viaţa de bărbat căsătorit şi un tratat de economie care i-a fost atribuit lui

Aristotel, dar care în mod sigur este redactat de un autor din şcoala sa filosofică. Textele sunt foarte deosebite între ele la nivelul intenţiilor: primul constituie un sistem de reglementare autoritară a conduitelor în cadrul cetăţii ideale; al doilea defineşte stilul de viaţă personal al unui aristocrat care se respectă pe sine şi îşi respectă semenii; al treilea urmăreşte să fixeze o serie de principii utile conducerii casei pentru un bărbat oarecare. Oricum, niciunul nu dezbate, precum Economicul lui Xenofon, modul de existenţă caracteristic unui proprietar funciar şi, în consecinţă, nici sarcinile conducerii domeniului pe care ar trebui să le împartă cu soţia lui. În pofida deosebirilor ce le despart, cele trei texte par să consolideze şi mai clar decât la Xenofon o cerinţă similară cu ceea ce s-ar putea numi principiul „dublului monopol sexual”; astfel, ele urmăresc să limiteze, atât pentru bărbat cât şi pentru femeie, activitatea sexuală doar la relaţia conjugală: ca şi soţia, soţul apare ca fiind obligat să nu caute plăcerea decât împreună cu soţia sa, ori cel puţin

adept al acestei idei. Exigenţă oarecum simetrică, precum şi tendinţa de a considera căsătoria un loc nu numai privilegiat, dar chiar exclusiv al relaţiei sexuale admisibile din punct de vedere moral. Totuşi, lectura acestor texte ne arată că ar fi eronat să proiectăm retrospectiv asupra lor un principiu de „fidelitate sexuală reciprocă”, asemănător celui care va servi drept osatură juridico-morală unor forme de mai târziu ale practicii matrimoniale. Aici, îndatorirea sau recomandarea făcută soţului de a avea relaţiii sexuale doar cu propria-i soţie nu este produsul unui angajament personal faţă de ea, ci este o reglementare politică deoarece, în cazul legilor platoniciene impuse cu autoritate, sau ca la Isocrate şi Pseudo-Aritotel, omul se impune lui însuşi printr-un fel de autolimitare a prop/iei puteri.

L. În r-adevăr, în Legile, principiul vârstei celei mai potrivite în încheierea căsătoriei (pentru bărbaţi între douăzeci şi cinci şi treizeci de an.), recomandarea ca urmaşii să fie zămisliţi în cele mai bune condiţii şi de a nu avea – valabil pentru ambii soţi – relaţii în afara căsătoriei, toate aceste precepte, aşadar, capătă nu înfăţişarea unei morale acceptate voluntar, ci a unei reglementări constrângătoare; este adevărat că este în repetate rânduri evidenţiată dificultatea de a legifera în această privinţă1, precum şi preocuparea ca unele recomandări să nu capete forma unui regulament

decât în cazul desfrânării sau a”, mei când majoritatea oamenilor manifestă absenţa cumpătării. O; cum, principiile acestei morale sunt întotdeauna direct asociate M necesităţile Statului, fără a fi vreodată legate de necesităţile interre ale casei, ale familiei şi ale căsniciei: se consideră reuşită acea căsnicie care se face utilă cetăţii, şi tot în avantajul cetăţii este ca progenitura să fie „cât mai frumoasă şi mai reuşită posibil” 3. Căsătorii în care, urmărindu-se proporţii folositoare statului, se evită ca cei bogaţi să se însoare cu fete bogate, controale minuţioase care supraveghează dacă tinerele pe

1 Lois, VI, 773 e şi e.

2 Ibid., VI, 785 a.

3 Ibid., VI. 783 e; cf. IV, 721 a; VI, 773 b.

4 Ibid., VI, 773 a-e.

Rechi se pregătesc cum se cuvine pentru funcţia lor procreatoare şi soţii respectă prescripţia, sub ameninţarea pedepsei, de a nu avea raporturi sexuale decât cu soţia legitimă pe tot parcursul vârstei optime de procreaţie2; toate aceste lucruri, asociate cu structurile caracteristice ale cetăţii ideale, sunt destul de îndepărtate de un stil de cumpătare întemeiat pe urmărirea liber consimţită a moderaţiei”.

Să remarcăm, totuşi, că Platon nu-i acordă legii decât o încredere destul de limitată când se pune problema reglementării conduitei sexuale. El nu crede că legea ar putea avea efectul dorit dacă

nu se folosesc şi alte metode în afară de prescripţii şi de sancţiunile care urmăresc controlarea unor pofte atât de violente4. Aici este nevoie de instrumente de persuasiune mai eficiente, iar Platon enumera patru. Opinia publică: Platon are în vedere incestul; oare de ce, se întreabă el, individul nu simte nicio dorinţă faţă de fraţii şi surorile sale, ori faţă de fiii sau fiicele sale, oricât de frumoşi ar fi aceştia? Răspunsul este că a tot auzit, de când se ştie, că aceste acte sunt „urâte de zei”; ar trebui, aşadar, ca referitor la toate actele sexuale condamnabile „glasul public unanim” să fie investit cu un „caracter religios” 5. Gloria: Platon dă exemplul atleţilor care, din dorinţa de a-şi înfrânge adversarii în întrecerile sportive, se supun unui regim de strictă abstinenţă, fără să se atingă nici de femei, nici de băieţi pe tot parcursul antrenamentului: victoria asupra duşmanilor interiori, adică a poftelor, este mai frumoasă decât cea câştigată împotriva adversarilor6. Onoarea fiinţei umane: Platon oferă un exemplu care; fi adeseori citat mai târziu; este vorba de animalele care formează grupuri, dar fiecare trăieşte printre semeni

VI, 784 a-o.

2 Ibid., VI, 784 de.

3 A se reţine că o dată depăşită limita de vârstă pentru procreaţie, „cei ce vor trăi în castitate (sophronon kai sophronousa) vor fi cinstiţi de cei din jur, iar ceijalţi vor avea parte de

o reputaţie contrară, ba, mai mult, vor fi dezonoraţi" (Vii 7.84 e).

4 Ibid., VIII, 835 e.

5 Ibid., VIII, 838 a-838 e.

K Ibid., VIII, 840 a-o.

„În abstinenţă" fără a se împreună cu alţii; când ating vârsta împreunării, se separă de restul şi formează, perechi care dăinuie. Remarcăm faptul că acest soi de relaţie animală nu este propusă ca un principiu natural universal, ci mai curând ca o provocare de care oamenii ar trebui să ţină cont: oare chemarea aceasta n-ar determina fiinţele raţionale să se dovedească „mai virtuoase decât animalele?". Pudoarea: rărind activităţile sexuale, ca „ar slăbi despotismul poftelor"; fără să le fie interzise plăcerile, cetăţenii ar trebui „să învăluie în mister asemenea acte" şi să suporte, dacă le fac în văzul semenilor, „o dezonorare", aceasta potrivit unei „obligaţii create de obiceiuri şi legi nescrise" 2.

Legislaţia lui Platon postulează o exigenţă egală atât pentru femeie cât şi pentru bărbat, deoarece ei trebuie să aibă un anumit rol într-un scop comun – cel de părinţi ai viitorilor cetăţeni – şi sunt supuşi la fel aceloraşi legi, care le impun aceleaşi restricţii. Trebuie totuşi să remarcăm că această simetrie nu înseamnă în niciun caz că soţii ar fi constrânşi la „fidelitate sexuală" printr-o legătură personală intrinsecă relaţiei matrimoniale ce ar constitui un angajament

reciproc. Simetria nu se întemeiază pe o relaţie directă şi reciprocă între ei, ci pe un element mai presus de ei: principiile şi legile cărora amândoi trebuie să li se supună în egală măsură. Desigur, ci o fac în mod liber consimţit, dintr-o convingere interioară, dar aceasta nu implică un ataşament între ei; este vorba de respectul faţă de lege, sau de preocuparea faţă de sine, de reputaţie sau de onoare. Raportul individului cu sine însuşi şi cu cetatea, sub forma respectului sau a pudorii, a onoarei ori a gloriei, şi nu raportul cu celălalt este cel care impune constrângerea.

Este remarcabil faptul că în formularea legii referitoare la „opţiunile iubirii”, Platon ne propune două enunţări posibile. Potrivit primei, îi este interzis oricărui individ să aibă relaţii cu o femeie de familie bunăliberă ca stare socială, dar fără a-i fi soţie legitimăsă procreeze în afara căsătoriei şi să elimine în trupul bărbaţilor „printr-o perversiune a naturii” o „sămânţă sterilă”. Cealaltă enun

1 Ibid., VIII, 840 de.

2Ibid., VIII, 841 a-b.

Tare repetă, sub o formă absolută, interzicerea iubirilor între bărbaţi; şi postulează că relaţiilor extraconjugale trebuie pedepsite doar în cazul în care nu rămân neştiute de „toţi, bărbaţi şi femei” 1.

Adevărul este că dubla obligaţie de limitare a activităţilor sexuale la căsătorie se referă la

echilibrul cetăţii, la moralitatea publică, la condiţiile unei procreaţi i reuşite, şi nu la obligaţiile reciproce presupuse de relaţiile dintre soţi.

2. Textul lui Isocrate, care are forma unei cuvântări a lui

Nicocics adresată concetăţenilor săi, asociază în mod limpede consideraţiile pe tema cumpătării şi a căsătoriei cu exercitarea puterii politice. Discursul este ecoul celui adresat de Isocrate lui Nicocles, la puţină vreme de la urcarea acestuia pe tron: oratorul îi făcea atunci tânărului bărbat recomandări în privinţa comportamentului său personal şi a conducerii cetăţii, prescripţii privite ca un tezaur de înţelepciune din care trebuia să se inspire toată viaţa. Discursul lui Nicocles este structurat ca o comunicare a monarhului, care îi învaţă pe supuşii săi ce atitudine trebuie să aibă în raport cu el.

Prima parte a textului este menită justificării acestei puteri: meritele regimului monarhic, drepturile familiei domnitoare şi calităţile personale ale suveranului; sunt înfăţişate apoi obedienţa şi devotamentul datorate de cetăţeni conducătorului lor: în virtutea propriilor sale merite, acesta poate cere supunerea cetăţenilor pe care îi conduce. Nicocles va oferi o dezvoltare pe larg a calităţilor pe care şi le recunoaşte: echitatea, dikaiosune, evidentă în administrarea finanţelor, a jurisdicţiei penale şi în bunele relaţii

încheiate sau reluate cu alte puteri din afara cetăţii2; urinează sophrosune, cumpătarea, văzută exclusiv ca o stăpânire a plăcerilor sexuale. Această moderaţie o explică prin formele şi motivele aflate într-o relaţie directă cu suveranitatea exercitată de el.

1 Ibid., VIII, 841 c-d. În prima formulare a legii, Piaâon pare a spune că unui bărbat căsătorit nu-i sunt interzise decât femeile „libere" şi de „familie bună", oricum, aceasta e traducerea lui Dies. În interpretarea lui Robin, legea nu se aplică decât bărbaţilor liberi şi de familie bună.

2 ISOCRATE, Nicocles, 31 – 35.

În ultimul rând, vorbeşte despre urmaşii săi şi despre nevoia de a avea un neam fără bastarzi care să poată pretinde strălucirea unui sânge nobil şi continuitatea unei genealogii care vine de la zei: „Nu aveam, despre copiii aduşi pe lume, aceleaşi păreri ca ale celor mai mulţi dintre regi: nu consideram ca unii să aibă o origine obscură, iar alţii una nobilă, iar copii lăsaţi în urma mea să fie şi bastarzi şi legitimi; după părerea mea, toţi trebuie să aibă aceeaşi origine, atât din partea tatălui cât şi a mamei, printre muritori până la Evagoras, tatăl meu, printre semizei până la fiul lui Ea c, printre zei până la Zeus şi niciunul dintre urmaşii mei nu trebuie să fie lipsit de o asemenea origine" 1. Un alt motiv de cumpătare pentru

Nicocles este legat de continuitatea şi omogenitatea dintre conducerea unui stat şi cea a

unei case. Continuitatea este exprimată în două feluri: potrivit principiului că toate asocierile (koinoniai) încheiate cu semenul tău trebuie respectate; Nicocles nu vrea să fie ca acei bărbaţi care respectă alte angajamente, dar nu şi pe cele făcute cu soţiile lor, cu care, totuşi, au făcut o asociere pe viaţă

(koinonia pantos ton birou): dacă se presupune că nu trebuie să înduri neplăceri din partea soţiei, nu trebuie să-i provoci nici ei suferinţă pentru împlinirea plăcerilor talc; un suveran drept să fie drept şi cu propria-i soţie2. Există continuitate şi izomorfism şi între orânduială din casa monarhului şi ordinea în guvernarea publică: „Suveranii buni trebuie să se străduie pentru ca spiritul de armonie şi înţelegere să fie pretutindeni prezent, nu numai în statele pe care le conduc, ci şi în propria lor casă, precum şi pe pământurile lor; întreagă această înfăptuire necesită stăpânire de sine şi dreptate” 3.

Relaţia dintre cumpătare şi putere, despre care Nicocles vorbeşte pe parcursul întregului text, este considerată în special ca o relaţie esenţială între stăpânirea de sine, potrivit principiului formulat încă din primul discurs, cel destinat lui NÂCOGÂSS: „Bxercită-ţi autoritatea asupra ta (ai-che suutou) cât şi asupra altora şi gândeşte-te că pentru un rege comportarea cea mai vrednică este să

Ibid., 42.
Ibid, 40.
1 Ibid., 41.

Nu devină sclavul nici unei plăceri şi să le poruncească poftelor sale şi mai mult decât compatrioţilor” 1. Nicocles începe prin a demonstra că deţine stăpânirea de sine ca o condiţie morală pentru a-i domina pe alţii. Contrar altor suverani, el nu a profitat de privilegiul puterii sale pentru a lua cu forţa femei şi copii; şi-a adus aminte câţi bărbaţi ţin la soţiile şi la copiii lor şi câte crize politice şi răzvrătiri porniseră de la asemenea abuzuri de putere2; aşadar, a fost cât se poate de atent să nu i se poată reproşa acest lucru: din ziua în care a căpătat puterea supremă, n-a mai avut nicio relaţie fizică „cu altcineva decât cu soţia sa” 3. El are, totuşi, raţiuni mai pozitive de a fi cumpătat. Mai întâi, doreşte să fie pentru concetăţenii săi o pildă, dar de la ei nu se aşteaptă să aibă o fidelitate sexuală asemănătoare cu a sa; aparent, nu intenţionează să facă din exemplul său o regulă generală; cumpătarea moravurilor sale să fie percepută ca un îndemn general la virtute şi o pildă împotriva delăsării, care este întotdeauna dăunătoare pentru un stat4. Acest principiu de analogie globală între moravurile principelui şi cele ale poporului este enunţat în discursul către Nicocles: „Oferă propria ta moderaţie drept pildă celorlalţi, ţinând minte tot timpul că moravurile (ethos) unui popor se aseamănă cu cele ale

conducătorului său. Vei avea o probă a autorităţii tale regale când vei vedea că supuşii tăi au căpătat o mai mare îndestulare şi moravuri rmi civilizate (enporeterous kai sophronesterous gignomenous) datorită activităţii tale (epiineleia) „5. Nicocles nu se limitează la a determina poporul său să-i semene; el vrea, fără ca aceasta să pară o contradicţie, să se diferenţieze de ceilalţi, de elită şi chiar de cei mai virtuoşi. Aceasta înseamnă, în acelaşi timp, formula morală a exemplului (a fi un model pentru toţi, ajungând cel mai bun dintre cei

1 Nicocles, 29.

2 Nicocles, 36. Despre această temă destul de frecventă, vezi Ariitotel, Politâqiie, V, 1311 a-b. Isocrate evidenţiază totuşi toleranţa poporului faţă de conducătorii care-şi satisfac plăcerile pretutindeni, dar stăpânesc cu dreptate

(ibid., 37).

3 Ibid., 36.

4 Ibid., 37.

Nicocles, 31.

Mai buni), dar şi formula politică a competiţiei pentru puterea personală într-o aristocraţie, precum şi un temei trainic al domniei înţelepte şi cumpătate (a fi înzestrat, în ochii poporului, cu mai multă virtute decât cei virtuoşi): „Am observat că cei mai mulţi dintre bărbaţi sunt stăpâni pe faptele lor, dar că cei mai buni se lasă înfrânţi de dorinţele stârnite în ei de băieţi şi de

femei. Am vrut să demonstrez că sunt în stare de fermitate şi menirea mea era s-o impun nu numai mulţimii, ci şi celor mândri de virtutea lor" 1.

Trebuie să fie bine înţeles, totuşi, că această virtute, având rol de pildă şi evidenţiind o superioritate, nu-şi extrage valoarea politică din simplul fapt că este un comportament onorabil din perspectiva tuturor. De fapt, ea le indică supuşilor forma de relaţie pe care principele o are cu sine însuşi; este un element politic important, fiindcă relaţia cu şinele nuanţează şi reglează exercitarea puterii principelui asupra celorlalţi. Această relaţie este importantă în sine, prin ecoul vizibil prin care se manifestă şi prin suportul raţional care o garantează, De aceea, Nicocles spune că a sa sophrosune a fost privită de toţi ca o încercare; există, cu adevărat, circumstanţe şi vârste la care nu este greu să arăţi că poţi fi drept şi că te poţi dispensa de avere sau de plăceri, dar a ajunge la putere în plină tinereţe şi a da dovadă de cumpătare este o încercare care îţi subliniază calităţile2. Mai mult decât atât, arată că virtutea nu este o calitate a firii sale, ci este datorată raţiunii (logismos). ci nu se comportă adecvat în virtutea circumstanţelor sau a hazardului3, ci într-un mod voluntar şi consecvent.

Moderaţia principelui, încercată în cea mai primejdioasă dintre situaţii, serveşte astfel la încheierea unui tei ele pact între cârrnuitor şi supuşi: i se supun, lui, celui care este stăpân pe

sine. Li se poate cere obedienţă dacă virtutea principelui este garantată; el e capabil să modereze puterea exercitată asupra altora prin controlul instituit asupra sa. Aşa se şi încheie pasajul în care Nicocles, încheind discursul despre el, oferă un argument spre a-şi convinge supuşii

Nicocles, 39.

f bici., 45.

1 Ibid., 41.

Să i se supună: „Ara insistat atât asupra mea [.] pentru ca voi să nu mai aveţi niciun motiv de a nu-mi împlini de bunăvoie şi cu sârg sfaturile şi recomandările pe care vi le voi adresa” 1. Relaţia principelui cu sine şi modul în care se instituie ca subiect moral constituie o piesă însemnată în edificiul politic; austeritatea este o parte a sa şi contribuie la durabilitatea sa. Principele, şi el, trebuie să practice o asceză şi s-o exercite asupra sa: „În definitiv, nu există atlet pentru care întărirea corpului să fie o îndatorire la fel de mare ca aceea de întărire a sufletului pentru un suveran, fiindcă recompensa oferită de jocuri nu înseamnă nimic pe lângă aceea pentru care voi, principii, luptaţi zi de zi” 2.

3. În ce priveşte Economicul atribuit lui Aristotel, se ştie ce probleme de datare ridică. Textul format din cărţile I şi îl este recunoscut într-un mod destul de general ca „important” – fie că a fost realizat după note de un discipol apropiat lui Aristotel, fie că e opera uneia dintre primele

generaţii de peripateticieni. Oricum, pentru moment, ne vom lipsi de partea a III-a, sau cel puţin de textul latin, vizibil mult mai târziu, considerat ca o „versiune” sau o „adaptare” a cărţii a treia, „pierdută”. Mai scurtă şi infinit mai puţin bogată decât scrierea lui Xenofon, cartea i se prezintă ca o reflecţie asupra artei (technè) economiei; e destinată a stabili, în cadrul gospodăriei, îndrumări privind „achiziţia” şi „valorificarea”.

(kiesasthai, chresasthai) 3. Textul se prezintă ca o artă de a guverna, mai puţin lucrurile, cât oamenii; aceasta, conform unui principiu formulat în altă parte de Aristotel şi anume că în Economicul se arată un interes mai mare persoanelor decât bunurilor neînsufleţite4; de fapt, tratatul consacra cele mai însemnate prevederi (fără a lăsa, ca la Xenofon, un spaţiu prea mare tehnologiei culturilor) îndatoririlor de conducere, de supraveghere şi de control. E un malbid, 47.

2 Către Nicocles, 11. Tema virtuţii particulare a suveranului, ca problemă politică, ar merita ea singură un studiu.

3 PSEUDO-ARISTOTEL, Economique, 1, 1, 1, 1343 a.

4 ARISTOTEL, Polilique, l, 13, 125 q-b.

Nual al stăpânului care, în primul rând, trebuie „să aibă grijă”.

(epimelein) de soţia sa.

Această scriere pune în mişcare aproape aceleaşi valori ca şi tratatul lui Xenofon: elogiul agriculturii (spre deosebire de meseriile meşteşugăreşti, este capabilă să formeze indivizi „virili”); recunoaşterea caracterului său absolut necesar şi de bază, conform naturii şi valorii sale constitutive pentru cetate”. Multe elemente, însă, poartă şi amprenta lui Aristotel, îndeosebi stăruinţa asupra înrădăcinării naturale a relaţiei matrimoniale şi specificitatea formei sale în societatea umană.

Întovărăşirea (koinonia) bărbatului cu femeia este înfăţişată de autor drept ceva care există „prin natură” şi în privinţa căreia vom afla pilde şi în viaţa animalelor: „Uniunea lor corespunde unei necesităţi absolute” 3. Teza este recurentă la Aristotel, fie că o regăsim în Politica, unde această necesitate este direct legată de procreaţie4, sau în Etica nicomahică, unde omul este prezentat ca o fiinţă în mod natural „syndyastică” ce merită să trăiască în cupluă.

Autorul Economicului consideră despre koinonia că arc trăsături specifice, care la speciile de animale nu se întâlnesc: nu pentru că la animale nu ar exista forme de asociere care merg dincolo de simpla împreunare pentru înmulţire6, ci pentru că, la oameni, scopul legăturii dintre bărbat şi femeie nu interesează doar fiinţa”.

— Potrivit unei specificări importante la Aristotel – dar şi „mulţumirea de sine”, satisfacţia

(einai, eu cinai). La oameni, existenţa cuplului permite, de-a lungul întregii vieţi, întrajutorarea; cât despre progenitură, ea nu asigură doar supravieţuirea speciei, ci serveşte „propriul interes al părinţilor”, deoarece „atinşi de slăbiciunea bătrâneţii, grija pe care au arutat-o când erau în putere unor fiinţe slabe şi neajutorate le este întoarsă de către acestea, care au deve

1 PSEUDO-ARISTOTEL, Economique, I, 3.

2 Ibid., 1, , 1 – 3, 1343 a-b.

1343 b.

3 Ibid., 1, 3, 1, 1343 b.

4 Aristotel, Polilique, I, 2, 1252 a.

5 Aristotel, Ethique a Nicomaque, VIII, 12, 7, 1162 a.

6 PSEUDO-ARISTOTEL, Economique, l, 3, l, 1343 b.

Nit puternice” 1. Pentru acest plus de trai mai bun a lăsat natura bărbatul şi femeia aşa cum sunt; în scopul vieţii comune „a orânduit ea cele două sexe”. Primul este puternic, al doilea prudent şi temător; unul aduce bunurile acasă, celălalt veghează asupra lor; unul le asigură hrana copiilor, celălalt îi creşte şi le formează caracterul, într-un fel, natura a programat economia gospodăriei şi atribuţiile fiecăruia dintre soţi. Autorul mai adaugă, plecând de la principiile aristotelice, schema unei descrieri tradiţionale, în privinţa căreia Xenofon dăduse mai înainte un

exemplu.

Imediat după această analiză a complementarităţilor fireşti, autorul Economicului începe să discute despre problema comportamentului sexual. Este un pasaj scurt, eliptic şi merită să fie reprodus aici în întregime: „Prima datorie este de a nu făptui nicio nedreptate, astfel nici tu însuţi nu vei îndura vreuna. Spre aceasta trebuie să tindă morala comună: femeia să nu aibă a suferi nedreptatea, căci ea este în casă, aşa cum spun pitagoricienii, ca o persoană tolerată şi luată din căminul său. Ar fi o nedreptate din partea soţului faţă de ea să aibă legături nelegitime (thuraze sounousiai) ”2. Nu ne surprinde deloc faptul că nu se aminteşte nimic despre comportamentul femeii; regulile sunt binecunoscute şi, oricum, aici este vorba de un manual al stăpânului: comportamentul lui este cel adus în discuţie. Remarcăm că nu se pomeneşte nimic – ca şi la

Xenofon – despre cum ar trebui să fie conduita sexuală a soţului faţă de soţie, despre îndeplinirea îndatoririlor de soţ, sau despre consemnele de pudoare. Esenţialul, însă, este în altă parte.

De reţinut este în primul rând că textul situează foarte limpede chestiunea relaţiilor sexuale în cadrul general al relaţiilor de echitate dintre soţi. Care sunt aceste relaţii? Ce, formă trebuie să aibă ele? În ciuda a ceea ce afirmă

textul, ceva mai înainte, asupra necesităţii de a se determina genul de „relaţie” (homilia) dintre bărbat şi femeie, în Economic nu se aminteşte nimic despre forma sa generală şi principiul său. În alte texte, îndeosebi în Etica nicomahică şi Politica, Aristotel oferă un răspuns la această chestiune când

1 Ibid. L, 3, 3, 1343 b.

2 PSEUDO-ARISTOTEL, Economique, I, 4, l, î344 a.

Dezbate natura politică a legăturii conjugale – adică tipul de autoritate exercitată. Pentru el, între bărbat şi femeie relaţia este, în mod evident, de inegalitate, fiindcă rolul bărbatului este de a conduce femeia (dacă din felurite motive lucrurile s-ar întâmpla invers, ar fi „împotriva naturii”) 1. Cu toate acestea, este necesar să se opereze distincţie între această inegalitate şi altele trei: cea care diferenţiază stăpânul de sclavă (soţia este o fiinţă liberă), cea care deosebeşte tatăl de copii (că face posibilă o autoritate de tip regal) şi cea care-i diferenţiază, într-o cetate, pe cetăţenii care comandă de cei comandaţi. Dacă autoritatea soţului asupra soţiei este mai limitată decât în cadrul primelor două relaţii, că nu are caracterul de provizorat din relaţia „politică” în sensul strict al termenului, adică din relaţia dintre cetăţenii liberi ai unui stat; într-o organizare liberă, cetăţenii comandă şi sunt comandaţi pe rând, în timp ce în casă, bărbatul îşi păstrează

superioritatea tot timpul”. Inegalitate între fiinţe libere, dar definitivă şi întemeiată pe o diferenţă de natură, în acest sens, forma politică a relaţiei dintre soţi va fi aristocraţia: o guvernare în care întotdeauna domină cel mai bun, dar în care fiecare îşi capătă partea sa de autoritate, rolul şi funcţiile, potrivit meritelor şi valorii sale. Aşa cum se spune în Etica nicomahică, „puterea soţului exercitată asupra soţiei are un caracter aristocratic; este proporţională cu îndemânarea (kat axian) cu care-şi exercită soţul autoritatea în domeniile unde trebuie ca bărbatul să poruncească”; aceasta antrenează efectul, ca în orice guvernare aristocratică, ca soţiei să-i revină partea pentru care este competentă (dacă ar voi să facă totul singur, bărbatul şi-ar transforma puterea într-o „oligarhie”) 3. Raportarea la soţie se instituie astfel ca o problemă de echitate direct asociată cu natura „politică” a relaţiei matrimoniale, între tată şi fiu, se afirmă în Marea morală, raportul nu poate fi de egalitate, mai ales dacă fiul încă n-a devenit independent, deoarece el nu este decât „o parte din tatăl său”; nici între stăpân şi servitori nu poate fi vorba de egalitate, cu condiţia să fie înţeleasă

1 ARISTOTEL, Politique, l, 12, 1259 b.

1 ARISTOTEL, Politique, I, 12, 1259 b.

ARISTOTEL, ffihique a Nicomaqiie, VII, l O, 1152 a.

Ca o justiţie „internă şi în exclusivitate

economică”, Nu la fel stau lucrurile în cazul femeii: ea este şi va fi întotdeauna inferioară bărbatului, iar egalitatea care trebuie să existe în căsnicie între parteneri nu poate fi aceeaşi care se instituie între cetăţeni; totuşi, dată fiind asemănarea dintre ei, bărbatul şi femeia trebuie să se afle într-un raport mult apropiat de echitatea politică1.

În fragmentul din Economicul unde este vorba de comportamentul sexual al soţului, se pare că autorul se referă la o formă de justiţie complet diferită; evocând o afirmaţie pitagoreică, el afirmă că „în casă femeia este ca o persoană tolerată şi luată din căminul său”. Totuşi, considerând Lucrurile cu mai multă atenţie, observăm că referirea la statutul „tolerat” – şi în genere la faptul că femeia este născută în alt cămin şi că în casa soţului său nu este „la ea acasă” – nu e menită să definească tipul de raporturi existente, în majoritatea cazurilor, între un bărbat şi soţia lui. Acestea, în forma lor pozitivă şi în conformitate cu dreptatea bazată pe inegalitate, fuseseră evocate indirect în pasajul precedent. Se poate crede că autorul, vorbind despre statutul de persoană tolerată, reaminteşte ea soţia nu poate cere, fapt presupus chiar de căsătorie, fidelitate sexuală soţului său; există, însă, în situaţia femeii măritate un motiv pentru care soţul ar trebui să manifeste reţinere şi limitare; este vorba tocmai de poziţia sa de

vulnerabilitate care o supune voinţei soţului, ca tolerată luată din casa unde s-a născut.

În ce priveşte natura faptelor nedrepte, nu este deloc uşor să fie definite, după textul din Economicul. Sunt thuraze sunousiai, „frecventări în afara casei”. Cuvântul sunousiai poate avea sensul de împreunare sexuală, dar şi de „legătură”, de „frecventare”. Dacă ar fi să-i dăm un sens strict, cuvântul ar însemna orice act sexual făptuit „în afara casei” care s-ar constitui faţă de soţie ca o nedreptate: pretenţie care pare destul de puţin credibilă într-un text aducând mult cu morala curentă. Dacă, în schimb, cuvântului sunousia i se dă înţelesul mai general de „relaţie”, este limpede de ce ar decurge din aceasta o nedreptate în exercitarea unei puteri care tre’

1 ARISTOTEL, Grande morale, I, 31, 18.

Buie să-i dea fiecăruia, după merit, valoarea şi statutul său: o legătură în afara căsătoriei, un concubinaj şi, eventual, copii nelegitimi sunt tot atâtea grave nesocotiri ale respectului datorat soţiei; orice, în relaţiile sexuale ale soţului, pune în pericol poziţia privilegiată a femeii în conducerea aristocratică a gospodăriei, este un mod de a compromite necesara, indispensabila echitate. Astfel descifrată, formula din Economicul nu este prea departe, în forţa ci concretă, de ceea sugerează Xenofon când Ischomah îi promitea soţiei sale ca, dacă se va comporta bine, să nu aducă nicio un fel de prejudiciu privilegiilor şi

statutului săul. Trebuie reţinut că temele care apar mai departe sunt foarte apropiate de ideile lui Xenofon: răspunderea soţului în educarea morală a soţiei şi considerarea podoabelor (kosmesis) ca o amăgire care nu are ce căuta între soţi. Dar, în vreme ce Xenofon face din cumpătarea soţului un comportament specific stăpânului casei, atent şi înţelept, textul aristotelic parc a o înscrie în jocul multiplu al feluritelor forme de justiţie care trebuie să ordoneze raporturile oamenilor în societate.

Ar trebui să reperăm exact comportamentele sexuale îngăduite ori prohibite de autorul Economicului soţului care este dispus să aibă o bună conduită. Aparent, cumpătarea sa, oricare ar fi forma ei exactă, nu decurge din legătura personală dintre soţi şi că lui nu îi este cerută cu necesitate, precum i se pretinde soţiei, o strictă fidelitate. El atribuie soţiei sale un privilegiu, în contextul unei repartiţii inegale a puterii şi a funcţiilor; printr-o atitudine liber consimţită – întemeiată pe interes sau înţelepciune – se va pricepe, aşa cum se pricepe administratorul unei puteri aristocratice, să recunoască ceea ce i se cuvine fiecăruia. Cumpătarea soţului este aici o etică a puterii exercitate, dar ea se reflectă ca una dintre formele echităţii. Este un mod formal de a determina raportul dintre soţi, precum şi locul celor două calităţi ale lor. Trebuie să avem în vedere că un asemenea mod de considerare a

legăturilor conjugale nu

Este de remarcat că Iscomah vorbeşte despre situaţiile de rivalitate stârnite de relaţiile cu servitoarele din casă. Aici relaţiile din exterior reprezintă o ameninţare.

Excludea în niciun fel necesitatea recunoscută a prieteniei. Etica nicomahică are toate aceste elemente – echitatea, inegalitatea, virtutea, forma conducerii aristocratice. Cu ajutorul lor Aristotel defineşte caracterul specific al prieteniei soţului faţă de soţie, acea philia „pe care o aflăm în conducerea aristocratică. Ea este pe măsura calităţii; cel mai bun posedă superioritatea privilegiilor şi, de altfel, fiecare capătă din ea ceea îi este potrivit. La fel este şi caracterul echităţii”. Mai departe, Aristotel adaugă: „A cerceta care trebuie să fie comportamentul soţului faţă de soţie, şi în general acela a prietenului faţă de prieten, înseamnă în mod evident a cerceta cum sunt respectate regulile echităţii” 2.

Aflăm, aşadar, în gândirea greacă din perioada clasică a Antichităţii, clementele unei morale a căsătoriei care pare a cere din partea ambilor soţi acelaşi soi de renunţare la orice activitate sexuală în afara legăturii matrimoniale. Unii cred că regula unei practici sexuale doar conjugale, impusă femeii, în principiu, prin statutul său şi legile cetăţii şi ale familiei, este aplicabilă şi bărbaţilor; oricum, aceasta este lecţia

care pare a fi concluzia Economicului lui Xenofon şi a textului redactat de Pseudo-Aristotel, sau a unor pasaje din Platon şi Isocrate. Acestea pot apărea ca izolate în contextul unei societăţi în care nici legile, nici tradiţiile nu presupu

1 ARISTOTEL, Ethique! Nicornaque, VIII, 11, 4, 1161 a.

2 Ibid., VIU, 12, 8, 1162 a. Despre raporturile dintre philia şi căsătorie la

Aristotel, cf. J.

— EI. Fraisse, Philia, la notion d'amitie sur la philosophie antique (Paris, 1974). De remarcat că în cetatea ideală, descrisă de Aristotel în Politica, relaţiile dintre soţi sunt caracterizate într-un mod destul de apropiat de cel al lui Platon. Îndatorirea de a procrea va înceta când părinţii sunt prea în vârstă: „În anii care-au mai rămas de trăit, nu vor mai avea loc raporturi sexuale decât din raţiuni clare de sănătate sau din vreo altă cauză asemănătoare; în ce priveşte relaţiile „soţului cu o altă femeie, sau ale soţiei cu un alt bărbat", ele vor fi considerante ca dezonorante (me kalon), iar aceasta fără excepţie cât timp durează căsătoria şi se cheamă soţ şi soţie, „Greşeală care, din raţiuni uşor de înţeles, va avea urmări legale – atimia dacă e înfăptuită „în perioada când poate avea loc procreaţia" (Politica, VIII, 16, 1135 a-1336 b).

Ne-au asemenea exigenţe. Este adevărat. Dar nu pare posibil a fi considerate schiţa unei etici a fidelităţii conjugale reciproce, ca şi începutul unei

codificări a căsniciei căreia creştinismul îi va conferi o formă universală, o valoare imperativă şi suportul unui întreg sistem instituţional.

Şi aceasta din mai multe raţiuni, în cetatea platoniciană, în care există legi unice valabile deopotrivă pentru toţi, cumpătarea pretinsă soţului nu are nici aceleaşi cauze, nici aceleaşi forme precum aceea cerută de la femeie: acestea din urmă decurg direct dintr-o situaţie de drept şi dhitr-o dependenţă statutară care o situează pe femeie sub autoritatea soţului; în schimb, prima depinde de o alegere, de dorinţa de a conferi vieţii sale o anume formă, într-un fel, este o chestiune de stil: bărbatul este chemat să-şi modereze comportamentul conform stăpânirii pe care vrea s-o exercite asupra lui însuşi şi asupra altora. Astfel că această austeritate se înfăţişează cum este cazul la Isocrate – sub forma unui rafinament a cărui valoare exemplară nu are forma unui principiu universal; de aici rezultă şi faptul că renunţarea la orice relaţie în afara celei conjugale nu este explicit formulată de Xenofon, nici chiar de Pseudo-Aristotel, iar la Isocrate nu ia înfăţişarea unui angajament definitiv, ci mai curând a unui act de eroism.

Mai mult decât atât, fie că recomandarea este simetrică (la

Platou) sau nu, cumpătarea pretinsă soţului nu se articulează pe natura caracteristică şi pe forma proprie a relaţiei conjugale. Pentru un

bărbat căsătorit, este bine ca activitatea lui sexuală să accepte unele restricţii şi o oarecare măsură. Dar este o cerinţă impusă de statutul bărbatului căsătorit, nu de relaţia cu soţia: căsătorit aşa cum a stabilit cetatea platoniciană, potrivit formelor determinate de ea pentru a-i asigura cetăţenii de care are nevoie; căsătorit şi având, în această calitate, de condus în numele cetăţii o casă care să prospere şi să fie pentru toţi o imagine şi o garanţie a bunei conduceri (Xenofon şi Isocrate); căsătorit şi silit să aplice, în formele inegalităţii proprii căsătoriei şi naturii femeii, regulile echităţii

(Aristotel). Nimic din toate acestea nu presupune absenţa sentimentelor personale, a ataşamentului, a afecţiunii şi dorinţei de a se ajuta reciproc. Trebuie bine înţeles, însă, că această sophi-osune nu este niciodată necesară faţă de soţie şi în relaţia care-i leagă ca indivizi. Soţul şi-o datorează sieşi, deoarece situaţia de căsătorit îl situează în interiorul unui joc deosebit de obligaţii sau exigenţe în care este vorba de renumele şi de bogăţia sa, de relaţiile cu ceilalţi, de prestigiul său în cetate, de dorinţa de a avea o viaţă bună şi frumoasă.

În acest caz, se poate înţelege de ce cumpătarea bărbatului şi virtutea femeii se pot înfăţişa ca două cerinţe simultane, ce decurg din felul şi formele specifice căsătoriei, dar chestiunea practicii sexuale ca element esenţial al vieţii

conjugale aproape că n-a fost ridicată. Mai târziu, relaţiile sexuale dintre soţi, forma pe care o vor lua, gesturile permise, respectarea pudorii, dar şi intensitatea legăturilor manifestată şi resimţită, vor fi subiecte importante de meditaţie; viaţa sexuală a soţilor va oferi ocazia, în pastorala creştină, unei codificări de multe ori foarte amănunţită; încă din vremea sa, Plutarh ridicase problema nu doar sub forma relaţiilor sexuale, ci şi a semnificaţiei lor afective; el evidenţiasc importanţa plăcerii reciproce pentru ataşamentul reciproc al soţilor. Trăsătura caracteristică a acestei noi etici va fi nu numai consemnul adresat atât femeii, cât şi bărbatului de a nu avea decât un singur partener sexual – partenerul conjugal – dar şi faptul că activitatea lor sexuală va fi considerată ca un clement esenţial, decisiv şi foarte delicat al relaţiei lor personale. Nimic de acest fel nu apare în gândirea morală a secolului al IV-lea; nu vrem să spunem prin aceasta că plăcerile sexuale erau prea puţin semnificative în viaţa matrimonială a grecilor şi pentru armonia perechii: doar că este vorba de o altă chestiune. Pentru a înţelege constituirea conduitei sexuale ca problemă morală, trebuie evidenţiat că nu întreg comportamentul sexual al ambilor soţi era examinat în gândirea greacă pornind de la relaţia lor personală. Ceea ce se întâmpla între ei căpătau importanţă de îndată ce venea vorba despre copii; în afară de aceasta, viaţa lor sexuală împreună nu

făcea obiectul meditaţiei şi al sfaturilor: condiţia problematizării se afla în cumpătarea pe care trebuiau să o arate, din motive şi în forme potrivite sexului şi statutului fiecăruia. Moderaţia nu era o chestiune comună, din pricina căreia să-şi facă griji unul pentru altul. Suntem atât departe de pastorala creştină, unde fiecare soţ va fi responsabil de castitatea celuilalt, prin aceea că nu-l va stârni să făptuiască păcatul trupesc – fie prin cerinţe prea impudice, fie prin refuzuri prea severe. La moraliştii greci din perioada clasică, cumpătarea le era recomandată celor doi parteneri ai vieţii matrimoniale; dar, la fiecare dintre ei, ea ţinea de un mod diferit de raportare la sine. Virtutea femeii era corelativul şi garanţia unei conduite a supunerii; austeritatea masculină ţinea de o etică a dominării care se limitează singură.

IV

EROTICA!

O relaţie incertă

Practicarea plăcerilor în relaţia cu tinerii a fost o temă de nelinişte pentru gândirea greacă. Pare a fi un lucru paradoxal într-o societate considerată ca „tolerantă” faţă de ceea ce noi numim „homosexualitate”. Dar poate că nu este prudent să utilizăm aici aceşti doi termeni.

În realitate, noţiunea de homosexualitate este prea puţin adecvată pentru a acoperi o experienţă, forme de valorificare şi un sistem de repere atât

de diferite de ale noastre. Grecii nu puneau în opoziţie, ca două opţiuni exclusive, ca două tipuri de comportament radical diferite, dragostea faţă de parteneri de propriul sex şi cea faţă de parteneri de sex opus. Liniile de delimitare nu urmau un astfel de criteriu. Ceea ce făcea diferenţa între un bărbat cumpătat şi stăpân pe sine şi unul înrobit plăcerilor era mult mai important decât ceea ce deosebea între ele categoriile de plăceri cărora li se putea deda. A fi desfrânat însemna a nu putea rezista nici femeilor, nici tinerilor, iar această din urmă situaţie nu era mai gravă decât prima. Atunci când descrie bărbatul tiranic, cel care-l lasă pe „tiranul Eros să-i intre în suflet şi să-i conducă toate acţiunile” 1, Platou îl prezintă sub două aspecte echivalente, unde este subliniat în acelaşi fel dispreţul faţă de îndatoririle cele mai importante şi aservirea sa la influenţa generală a plăcerii: „Dacă se îndrăgosteşte de o curtezană, care pentru el este numai o cunoştinţă nouă şi deloc necesară, cum se va purta cu mama lui, pe care a îndrăgit-o de-

PLATON, République, IX, 573 d.

Mult şi este de acelaşi sânge cu el? Şi dacă îi poartă unui băiat frumos o iubire născută recent şi nefolositoare, cum se va purta cu tatăl său?”. Când i se reproşează lui Alcibiade că este desfrânat, reproşul nu viza în sine nici relaţiile cu femei, nici cele cu bărbaţi; ci i se reproşa, după cum spunea Bion din Borysthenes, faptul că „în

adolescenţă ademenea şi îi îndepărta pe bărbaţi de la soţiile lor, iar ca bărbat tânăr, pe femei de la soţii lor” 2.

Şi reciproc, pentru a se sublinia castitatea unui bărbat – cum face Platou în privinţa lui Iccos din Tarent3 – se afirma că era capabil să se abţină la fel de bine şi de la băieţi şi de la femei;

Xenofon crede că avantajul lui Cyrus, când se folosea de eunuci pentru serviciul la curte, rezida în faptul că aceştia nu puteau aduce prejudicii femeilor sau tinerilor4. Atât de similare păreau aceste două înclinaţii, încât ele puteau foarte bine coexista în acelaşi individ.

Putem vorbi despre o bisexualitate a grecilor? Dacă prin asta se înţelege că un grec era în stare, în aceeaşi perioadă sau alternativ, să iubească un băiat şi o fată, că un bărbat căsătorit putea avea paidika (iubiţi), că era ceva comun ca după preferinţe de tinereţe vădit „băieţeşti”, să prefere femeile, se poate spune că erau „bisexuali”. Dar, dacă examinăm cu atenţie modul în care ei concepeau această dublă practică, vom vedea că nu distingeau două feluri de „dorinţă”, „două impulsuri” diferite sau rivale, care şi-ar fi disputat inima bărbaţilor. Putem să vorbim despre „bisexualitate” dacă prin aceasta înţelegem libera alegere între cele două sexe, dar această posibilitate nu se referea în cazul lor la o structură dublă, ambivalenţă şi „bisexuală” a dorinţei. Pentru ei, ceea ce-i făcea să dorească un bărbat

sau o femeie era pur şi simplu înclinaţia sădită de natură în inima bărbatului pentru „cei frumoşi”, indiferent cărui sex i-ar fi aparţinută.

1 Ibid., IX, 574 s-o.

2 D10GENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, IV, 7, 49.

3 PLATON, Lois, VIII, 840 a.

4XENOFON, Cyropedie, VII, 5.

„În privinţa acestui punct, cf. K.J. Dover, Homosexualitegrecque, p. 86.

Desigur, în discursul lui Pausanias aflăm o teorie a celor două iubiri, dintre care una, inspirată de Eros Cerescul, le este adresată tinerilor. Nu se face, însă, distincţia între o dragoste heterosexuală şi una homosexuală; Pausanias disociază între, pe de o parte iubirea bărbaţilor obişnuiţi” care, îndrăgostiţi de femei, ca şi de tineri, nu sunt interesaţi decât de trup, lăsându-se în voia hazardului (to diapraittesthai) şi, pe de altă parte, iubirea mai veche, mai nobilă şi mai raţională care se ataşează de ceea ce are mai multă vigoare şi inteligenţă; aici, în mod evident, nu poate fi vorba decât despre sexul masculin, în Banchetul lui Xenofon se arată că diversitatea alegerii între fată şi băiat nu se referă nicidecum la deosebirea între două tendinţe sau la antagonismul dintre două forme de dorinţă. La petrecerea dată de Callias în cinstea foarte tânărului Autolycos, de care este îndrăgostit, acesta este atât de frumos încât privirile tuturor

sunt atrase de el cu puterea „unei flăcări ivindu-se în întuneric”; „nu era nimeni., care să nu-şi fi simţit sufletul emoţionat de frumuseţea sa”. Printre invitaţi, mulţi sunt căsătoriţi sau logodiţi, precum Nikeratos – îndrăgostit de soţia sa, care la rândul ei îi purta o mare iubire, după jocul lui Eros şi Anteros – sau Critobul, care încă avea vârsta potrivită pentru adoratori şi iubiţi3; Critobul îşi declamă iubirea pentru Clinias, un băiat cunoscut la şcoală şi, într-o întrecere comică, îşi pune în joc propria frumuseţe contra celei a lui Socrate; premiul întrecerii va fi câte un sărut dat de un băiat şi de o fată: aceştia, sclavii unui siracuzan care-i învăţase pe amândoi un dans încântător, plin de graţie şi ingeniozitate acrobatică, mai ştiau şi să mimeze scenele de dragoste dintre

Dionysos şi Ariadna. Convivii se grăbesc să-l asculte pe Socrate vorbind despre adevărata dragoste pentru tineri şi se simt cu toţii „excitaţi” (aneptoromenoi) văzându-i pe „Dionysos cel atât de frumos” şi „Aridana, cu adevărat încântătoare” sărutându-se; ascultându-le jurămintele, pricep că tinerii acrobaţi sunt „îndrăgostiţi cărora le este, în sfârşit, permis ceea ce îşi doreau de atâta

1 PLATON, Banquet, 181, b-d.

2 XENOFON, Banquet, I, 9.

Ibid., II, 3.

Vreme” 1. Atâtea incitări la dragoste îi predispun pe toţi la plăcere: când totul se termină, unii se grăbesc să se întoarcă la soţiile lor, în

vreme ce Callias şi Socrate se duc să se întâlnească cu frumosul

Ăutolycos. La această petrecere, unde s-au bucurat împreună de frumuseţea unei fete sau de farmecul unor băieţi, bărbaţi de toate vârstele au fost copleşiţi de dorinţă sau de iubire profundă pe care o vor căuta unii la femei, alţii la adolescenţi.

În mod cert, înclinaţia pentru băieţi sau fete era uşor recunoscută ca o trăsătură de caracter, bărbaţii putând fi clasificaţi după aceasta2; o chestiune de gust care putea da naştere la glume, dar nu o chestiune de tipologie în care ar fi fost vorba de însăşi natura individului, de sinceritatea dorinţei sau de legitimitatea firească a predispoziţiei sale. Era de neconceput acceptarea ideii a doua tipuri distincte de poftă sexuală, existând în indivizi diferiţi sau înfruntându-se în aceeaşi fiinţă; mai curând, se considera că există două moduri de a te bucura de plăcere, dintre care unul li se potrivea mai bine unora, sau se potrivea mai bine anumitor momente ale existenţei. Practicarea iubirii băieţilor şi celei a femeilor nu erau concepute ca nişte categorii de clasificare în care să fie distribuiţi indivizii; bărbatul cu înclinaţii pentmpaidika nu se considera prin experienţa lui ca un „altul” în raport cu cei interesaţi de femei.

Cât despre noţiunile de „toleranţă” sau de „intoleranţă”, şi acestea ar fi insuficiente pentru a reda complexitatea fenomenului. Iubirea tinerilor

era o practică „liberă”; nu numai permisă de legi, dar şi acceptată de opinia publică (în afara unor împrejurări excepţionale). Mai mult, îşi afla un suport serios în felurite instituţii

(militare ori pedagogice), îşi afla garanţiile religioase în rituri şi serbări, când în sprijinul său erau invocate puterile divine pentru a o apăra3, în sfârşit, era o practică valorizată cultural printr-o întreagă literatură care îi închina imnuri şi o gândire care-i consolida perfecţiunea. Toate acestea într-o combinaţie cu atitudini total opuse: dispreţul faţă de tinerii prea frivoli sau prea interesaţi, de Ibid., IX, 5 – 6.

Cf. XENOFON, Anabase, VII, 4, 7.

Cf. F. BUFFIERE, Eros adolescent, pp. 90 – 91.

Precierea bărbaţilor efeminaţi, ţintă a ironiilor lui Aristofan şi a altor atacuri, blamarea unor comportări ruşinoase, precum cea a lui

Cinedes care, potrivit lui Callicles, cu toată îndrăzneala şi vorbirea sa deschisă, era dovada vie că plăcerea nu este bună şi nici onorabilă2. Aparent, deşi acceptată, deşi comună, această practică a iubirii băieţilor era înconjurată de aprecieri diverse şi traversată de un joc de valorizări şi devalorizări suficient de complexe pentru a face ca morala ce guverna o complexitate binecunoscută pe atunci să fie dificil de descifrat; cel puţin aşa reiese dintr-un pasaj al discursului în care Pausanias arată cât de greu este de aflat

dacă în cetatea Atenei oamenii sunt deschişi sau ostili unei asemenea forme de dragoste. Pe de o parte, este admisă într-o asemenea măsură – ba chiar i se atribuie o valoare atât de mare – încât la unii îndrăgostiţi sunt preţuite nişte atitudini estimate, în alte cazuri, drept nesăbuinţe sau indecenţe: rugăminţi, implorări, urmăriri înverşunate şi tot soiul de jurăminte false. Pe de altă parte, este evidentă preocuparea părinţilor de a-şi proteja fiii de încurcături în cererile adresate pedagogilor de a-i feri să-şi audă colegii vorbind între ei despre astfel de relaţii3.

Nişte scheme lineare sau simpliste nu ne-ar îngădui să înţelegem atenţia specială acordată, în secolul al IV-lea înainte de

Christos, dragostei faţă de băieţi. Vom încerca să enunţăm problema în alţi termeni decât cei de „toleranţă" faţă de „homosexualitate", în loc să aflăm în ce măsură a fost aceasta liberă în Grecia antică (ca şi cum ar fi vorba de o experienţă, ea însăşi invariantă, repartizată uniform sub mecanismele de represiune care în timp îşi schimbă forma), ar fi mai bine să ne punem întrebarea cum şi sub ce formă plăcerea resimţită în relaţiile între bărbaţi s-a transformat

Cum ar fi Clisthene din Acharnienii sau Agathon din Thesmophoriile lui Aristofan.

„PLATON, Gorgias, 494 e: „Socrate: viaţa desfrânaţilor (ho ton Idnaidon bios) nu e ea oare îngrozitoare, ruşinoasă şi nevrednică? Ai cuteza să

afirmi că aceşti oameni sunt fericiţi, dacă au din belşug tot ce-şi doresc?

— Callicles:

Nu ţi-e ruşine, Socrate, să vorbeşti despre asemenea subiecte?”

3 PLATON, Banquet, 182 a-183 d.

Într-o problemă; cum a fost considerată, ce întrebări anume a ridicat şi în ce fel a fost luată în discuţie; în definitiv, de ce a devenit obiectul unei preocupări morale speciale şi atât de intense, încât s-a trezit investită cu importanţă, injoncţiuni, cerinţe, reguli, recomandări şi îndemnuri numeroase, insistente şi în acelaşi timp bizare, din moment ce era o practică răspândită, din moment ce legile n-o condamnau, iar acceptarea ei era în general recunoscută?

Exprimate foarte schematic, lucrurile ar sta în felul următor: în zilele noastre, tindem să credem că satisfacerea plăcerii între doi parteneri de acelaşi sex ţine de o dorinţă cu o structură aparte; dar recunoaştem – dacă suntem „toleranţi” – că aceasta nu este un motiv pentru a fi blamată, cu atât mai puţin pentru a fi supusă unei legislaţii diferite de cea comună nouă, tuturor, întrebarea noastră porneşte de la singularitatea unei dorinţe ce nu se orientează către celălalt sex, dar totodată afirmăm că acestui tip de relaţie nu trebuie să i se acorde nici cea mai mică importanţă şi niciun statut aparte. Or, se pare că, la greci, lucrurile stăteau cu totul altfel: ci credeau că aceeaşi

dorinţă se orienta spre tot ceea ce era dezirabil

— Fie că obiectul dorinţei era băiat sau fată – sub rezerva că pofta era mai nobilă dacă era concentrată asupra a ceea ce este mai frumos şi mai onorabil, dar şi că dorinţa trebuia să genereze un comportament deosebit dacă se manifesta într-o relaţie dintre doi indivizi de sex masculin. Grecii nu-şi imaginau că un bărbat trebuie să aibă o „altfel de fire" pentru a iubi un bărbat; admiteau, totuşi, că plăcerilor procurate astfel trebuie să li se dea o altă formă de morală decât aceea legată de iubirea unei femei, în acest gen de relaţie, plăcerile nu vădeau, la cei care le experimentau, o natură ciudată, doar că practicarea lor necesita o stilistică proprie.

Este o realitate că iubirile masculine au făcut, în cultura greacă, obiectul unei adevărate efervescenţe de gândire, de meditaţie şi de discuţii privind formele sub care se puteau prezenta sau valoarea ce li se putea atribui. N-ar fi de ajuns să fie văzută în acest interes numai transpunerea imediată şi spontană a unei practici libere, exprimate în mod natural, ca şi cum ar fi suficient ca un comportament să nu fie interzis pentru ca el să se constituie ca domeniu de anchetă sau focar de preocupări teoretice şi morale. Dar ar fi la fel de inexact să vedem în aceste texte doar o încercare de a masca iubirea faţă de tineri printr-o justificare onorabilă; aceasta implica o serie de condamnări sau de deprecieri

care, de fapt, au apărat mult mai târziu. Ar trebui să aflăm mai curând cum şi de ce această practică a prilejuit o problematizare deosebit de complexă.

S-a păstrat puţin din ceea ce au scris filosofii greci despre dragoste în general şi despre aceasta în special. O concluzie desprinsă de aici nu poate fi decât destul de incertă, deoarece nu a ajuns până la noi decât un număr redus de texte; aproape toate ţin de tradiţia socratico-platoniciană, în vreme ce lucrări precum cele amintite de

Diogenes Lacrtios, ale lui Antisthenes, Diogene Cinicul, Aristotel, Theofrast, Zenon, Chrysippos sau Crantor nu s-au păstrat. Totuşi, prin intermediul discursurilor mai mult sau mai puţin ironice relatate de Platou, putem avea o idee despre ce era vorba în acele reflecţii şi discuţii despre iubire.

L. Trebuie să notăm, în primul rând, că reflecţiile filosofice şi morale pe tema iubirii dintre bărbaţi nu acoperă întregul domeniu posibil. Se acordă atenţie în special acelui gen de relaţie „privilegiată” – focar de probleme şi dificultăţi, obiect al unei preocupări speciale: este vorba de relaţia care presupune o diferenţă de vârstă între parteneri şi, în corelaţie cu aceasta, o anumită diferenţă de statut. Nu relaţia dintre doi adulţi deja maturi, sau doi băieţandri deşteaptă interesul şi este dezbătută, ci relaţia stabilită între doi bărbaţi (nimic nu-i împiedica să fie amândoi tineri

şi destul de apropiaţi ca vârstă) apreciaţi ca aparţinând unor clase de vârstă distincte, din care unul, încă foarte tânăr, nu şi-a terminat studiile şi nu a atins un statut definitiv1. Existenţa acestui decalaj care mar Dacă textele discută adeseori diferenţa de vârstă şi de statut, să reţinem că recomandările privitoare la vârsta ideală a partenerilor sunt în mod frecvent variabile (cf. F. Buffiera, op. cit., pp. 605 – 607). Mai mult, apar personaje care au rolul de îndrăgostit faţă de unii şi de iubit faţă de alţii: aşa ar fi Critobul, din Banchetul lui Xenofon, care îşi cântă iubirea pentru Clinias, un tânăr ca şi el, cunoscut la şcoală (despre aceşti doi băieţi şi mica diferenţă de vârstă dintre ei, v. Platon. Euthydeme, 271 b).

Cheză relaţia, îi preocupă pe filosofi şi moralişti. Dar nu trebuie ca în virtutea acestei atenţii aparte să desprindem concluzii pripite nici asupra comportamentului sexual al grecilor, nici asupra specificităţii gusturilor lor (deşi numeroase elemente de cultură sugerează că adolescentul era în acelaşi timp indicat şi recunoscut ca un obiect erotic foarte preţios). Oricum, să nu ne închipuim că doar acest tip de relaţie era practicat; există multe referiri la iubiri masculine care nu se încadrau în acest tipar şi nu comportau acea „diferenţă de vârstă” între parteneri. La fel, ar fi inexact să presupunem că alte forme de relaţii practicate nu erau bine văzute şi că erau sistematic apreciate ca fiind necuvenite. Relaţiile

dintre adolescenţi erau considerate drept foarte fireşti şi chiar presupuse de condiţia lor. Invers, se putea aminti fără dezaprobare iubirea intensă, durabilă a unui cuplu de bărbaţi amândoi trecuţi de prima tinereţe2. Desigur, din raţiuni care vor fi arătate – şi care schimbă polaritatea, estimată drept necesară, a manifestării active sau pasive – legătura dintre doi bărbaţi maturi va deveni mai lesne ţinta criticii sau ironici: deoarece pasivitatea nu este niciodată bine văzută şi devine deosebit de gravă când este vorba de un adult. Fie că sunt acceptate cu uşurinţă ori sunt suspecte, se observă că – fapt important pentru momentaceste relaţii nu fac obiectul unei preocupări morale sau al unui interes teoretic considerabil. Fără a fi trecute sub tăcere, ele nu intră în domeniul problematizării active şi intense. Atenţia şi preocuparea se îndreaptă asupra relaţiilor care se credeau a fi purtătoare a mai multor mize: raporturile stabilite între adultul pe deplin format – căruia se considera că îi revine rolul activ, din punct de vedere social, moral şi sexual.

— Şi cel mai tânăr, care încă nu ajunsese să aibă un statut definitiv şi avea nevoie de ajutor, de îndrumare şi de sprijin. Această diferenţă aflată în centrul relaţiei o făcea, de fapt, valabilă şi dădea de gândit. Dat-o

1 în Charmides (153 c), Plafon descrie sosirea tânărului urmărit cu privirea de toţi – de la adulţi şi băieţi „până la cei mai tineri”.

A fost mult citat exemplul lui Euripide, care-l mai iubea pe Agathon, ajuns în puterea vârstei. F. Buffiere (op. cit., p. 613, nota 33) aminteşte, referitor la acest subiect, o anecdotă spusă de Elian (Histoires variees, XIII, 5).

Rită ei se valoriza raportul, datorită ci se iveau întrebările, iar acolo unde nu era evidentă, se încerca aflarea ei. Vechilor greci le plăcea să vorbească despre legătura dintre Achile şi Patrocle, pentru a afla prin ce erau ei diferiţi şi care dintre ei avea un ascendent asupra celuilalt (în această privinţă, textul lui Homer era ambiguul). O relaţie masculină năştea o preocupare teoretică şi morală atunci când se întemeia pe o diferenţă destul de importantă în jurul pragului de vârstă ce separă adolescentul de bărbat.

2. Se pare că atenţia dată acestui tip deosebit de relaţie nu constituise o preocupare numai pentru moralişti sau a filosofi animaţi de o îngrijorare pedagogică, în lumea greacă a acelei epoci se considera de obicei că iubirea pentru tineri este strâns asociată cu procesul educaţiei şi cu învăţământul filosofic. Personajul lui

Socrate ne invită la această reflecţie, la fel ca şi portretul care i-a fost făcut frecvent în Antichitate, în realitate, la aprecierea şi conceperea relaţiei dintre bărbaţi şi adolescenţi contribuia un context foarte larg. Gândirea filosofică care o va prelua ca temă îşi are originea,

de fapt, în nişte practici sociale frecvente, admise şi relativ complexe: spre diferenţă de alte relaţii sexuale sau, în orice caz, mai mult decât ele, cele care unesc bărbatul şi băiatul, dincolo de un anumit prag de vârstă şi de statut care-i separă, făceau obiectul unui soi de ritualizare care le impunea numeroase reguli, le dădea o formă, valoare şi interes. Chiar mai înainte de a intra în atenţia gândirii filosofice, aceste relaţii erau deja pretextul unui întreg joc social.

În jurul lor se născuseră practici „de curtare”: desigur, acestea nu aveau complexitatea altor arte ale iubirii, cum vor fi cele din

Evul Mediu. Dar erau cu totul diferite de ritualul desfăşurat pentru a obţine, după tradiţii, mâna unei fete. Aceste practici de curtare determină un întreg ansamblu de conduite convenite şi admise, făcând din această relaţie un sector supra-încărcat din punct de vedere

1 în textul lui Homer, unul avea avantajul originii, iar celălalt pe al vârstei; unul foiţa, celălalt forţa gândirii (Iliada, XI, 786). Despre discuţia privind rolul fiecăruia, cf. Platon, Banchetul, 180 a-b; Eschines, Contre Timarque, 143.

Cultural şi moral; aceste practici – documentate de KJ. Dover1 în urma studierii a numeroase texte – fixează comportamentul reciproc şi strategiile corespunzătoare respectate de cei doi parteneri pentru a da ataşamentului lor

o formă „frumoasă” din punct de vedere estetic şi valabilă din punct de vedere moral. Ele stabilesc rolurile de crast şi de cromen. Unul are iniţiativa şi înfăptuieşte, ceea ce îi conferă drepturi şi îndatoriri; el trebuie să-şi arate pasiunea, dar şi s-o potolească, să facă daruri şi favoruri celuilalt; are anumite funcţii faţă de iubit; toate acestea îi dau dreptul la răsplată. Celălalt, cel iubit şi curtat, trebuie să evite să cedeze prea devreme sau să accepte prea multe omagii diferite, ori să-şi dăruiască farmecele fără nicio raţiune şi din interes, fără să cunoască valoarea partenerului; tot astfel, se cuvine să-şi manifeste recunoştinţa pentru tot ce face pentru el iubitul său. Prin el însuşi, acest mod de curtare demonstrează că relaţia sexuală dintre bărbat şi adolescent „nu mergea de la sine”; trebuia să fie normată de convenţii, de reguli de comportare, de procedee, de un întreg joc al amânărilor şi ai obstacolelor menite a amâna împlinirea iubirii şi de a o integra într-o serie de activităţi conexe. Asta înseamnă că acest tip de relaţii, perfect acceptat, nu era „indiferent”. A vedea în precauţiile de care sunt înconjurate şi în atenţia care li se acordă doar dovada că era o iubire liberă, înseamnă a omite esenţialul, a nega deosebirea dintre acest comportament sexual şi toate celelalte care nu reclamau deloc o supraveghere a modului în care se desfăşurau. Este limpede că relaţiile de plăcere dintre bărbaţi şi adolescenţi reprezentau deja în

societate o problemă delicată şi un punct atât de nevralgic încât era imposibil să nu existe o preocupare faţă de comportamentul lor deopotrivă.

3. Se remarcă, însă, o diferenţă considerabilă faţă de celălalt focar de interes, cel pe care îl reprezenta viaţa matrimonială, între bărbaţi şi băieţi avem de a face cu un joc „deschis”, cel puţin până la un punct. Deschis „sub raport spaţial”.

În Economic şi în arta gospodăriei era vorba de o structură spaţială binară, unde locul celor doi soţi era distinct (exteriorul

K.J. DOVER, Homosexualite grecque, pp. 104 – 116.

Pentru soţ, interiorul pentru soţie, domeniul bărbaţilor de o parte, cel al femeilor de cealaltă). Cu adolescentul, jocul are loc într-un spaţiu mult diferit: unul comun, cel puţin în momentul când copilul ajungea la o anumită vârstă – cel al străzii şi al locurilor de adunare, cu câteva puncte strategice importante (cum ar fi gimnaziul); dar şi unul unde fiecare se mişcă liber1, astfel fel încât băiatul trebuia urmărit, pândit pe unde trece, acostat în locul unde se afla; necesitatea de a alerga prin gimnaziu, de a-l urmări şi de a asuda împreună cu el la exerciţii pentru care nu mai ai vârsta potrivită; toate acestea au fost mereu o temă de lamentare ironică din partea îndrăgostiţilor.

Jocul este deschis mai ales prin faptul că

asupra băiatului – doar dacă nu cumva este născut dintr-o familie de sclavi – nu se poate exercita nicio putere statutară; el este liber să aleagă, să accepte sauă refuze, să aibă înclinaţii şi să ia hotărâri. Pentru a căpăta de la el ceea ce are dreptul să nu acorde, bărbatul trebuie să fie în stare să-l convingă; cine vrea să fie preferat altora trebuie să-şi înfrângă rivalii, dacă aceştia există, şi să se distingă prin prestigiu, calităţi sau cadouri; decizia finală, însă, este a băiatului: în acest joc niciunul nu este sigur de victorie. Or, tocmai în această incertitudine rezidă interesul jocului. Nicio mărturie nu este mai elocventă decât Lamentarea lui Hieron, tiranul, aşa cum o înfăţişează

Xenofon2. A fi tiran, explică el, nu-ţi creează niciun avantaj nici în relaţia cu soţia, nici în cea cu băiatul. Un tiran nu-şi poate alege soţia decât dintr-o familie inferioară, pierzând astfel toate foloasele de a fi unit cu o familie „mai bogată şi mai puternică decât el”, în privinţa băiatului – Hieron este îndrăgostit de Dailochus – faptul de a poseda o putere despotică determină alte piedici; favorurile dorite atât de mult de Hieron trebuie acordate de bunăvoie; dacă „i le-ar răpi cu forţa”, n-ar mai simţi nicio plăcere „şi nu şi-ar face

În şcoli, libertatea aceasta era supravegheată şi îngrădită. Cf. celor amintite de Eschines în împotriva lui Timarhos, referitor la şcoli şi la precauţiile pe care trebuia să le ia conducătorul

şcolii (9 – 10). Despre locurile de întâlnire, v. F. Buffiere, op. cit., pp. 561 sq.

2 XENOFON, Hieron, I.

Decât rău sieşi". A lua ceva de la duşman contra voinţei lui este cea mai mare dintre plăceri; pentru favorurile adolescenţilor, însă, cele mai dulci sunt cele dăruite de bunăvoie. Ce plăcere, de exemplu, „să schimbi priviri cu un prieten care-ţi răspunde la fel! Cât farmec au întrebările lui! Cât farmec au răspunsurile! Chiar micile dispute şi neînţelegeri sunt pline de dulceaţă şi de atracţie. Dar a te bucura de un băiat împotriva voinţei lui înseamnă mai curând piraterie decât dragoste". În privinţa căsătoriei, dezbaterea plăcerilor sexuale şi a practicării lor se face plecând de la raportul statutar care îi dă bărbatului puterea să conducă solia, să-i conducă pe ceilalţi, să administreze averea sau sospodăria; problema esenţială constă în atenuarea exercitării acestei puteri, în privinţa relaţiei cu băieţii, etica plăcerilor va pune în funcţiune, datorită diferenţei de vârstă, strategii delicate care trebuie să ţină cont de libertatea celuilalt, de posibilitatea sa de a refuza şi de acordul său absolut necesar.

4. În problematizarea relaţiei cu adolescentul, problema timpului este semnificativă, dar este ridicată într-un mod aparte; ceea ce este important nu mai e, ca în cazul Dieteticii, momentul oportun al actului, nici, precum în Economic, păstrarea continuă a unei structuri

relaţionale, ci, mai curând, problema dificilă a timpului precar şi a trecerii rapide. Ea se exprimă sub multe forme, dar în special ca o problemă de „limită”: după cât timp va fi apreciat un băiat ca fiind prea vârstnic pentru a mai fi un partener cuvenit în relaţia amoroasă? La ce vârstă nu mai e potrivit pentru el să accepte acest rol şi nici pentru curtezanul lui să i-l impună? Există o cazuistică binecunoscută a semnelor virilităţii care marchează un prag, afirmat cu atât mai intangibil cu cât în realitate este adesea trecut, creând astfel celor ce-l depăşesc posibilitatea de a fi blamaţi; se ştie că apariţia pilozităţii faciale era considerată ca un semn fatidic, iar briciul reteza şi firul iubirilor1. Menţionăm şi că erau blamaţi nu băieţii care acceptau în continuare un rol inadecvat cu virilitatea lor recentă, ci bărbaţii care-i frecventau2. Stoicii vor fi

1 PLATON, Protagoras, 309 a.

1 Cf. criticile împotriva lui Menon din Xenofon, Anabase, U, 6, 8.

Criticaţi deoarece continuau prea mult relaţia cu iubiţii lor – până când aceştia împlineau optsprezece ani – dar motivaţia lor, o continuare, într-un fel, a argumentării lui Pausanias din Banchetul (unde se susţinea că legea ar trebui să interzică relaţiile cu băieţi prea tineri, astfel încât bărbaţii să nu se lege prin iubire decât de tineri înzestraţi) 1, indică faptul că această limită era nu atât o regulă universală, cât o temă de dezbatere

prilejuind soluţii destul de felurite.

Preocuparea pentru perioada adolescenţei şi limitele sale a fost, în mod cert, un factor de intensificare a sensibilităţii în faţa trupului tânăr, în faţa frumuseţii sale deosebite şi a diferitelor semne ale evoluţiei sale; înfăţişarea adolescentină a devenit obiectul unui fel de valorizare culturală foarte persistentă. Grecii nici nu ignorau, nici nu uitau faptul că trupul masculin îşi păstra frumuseţea mult timp după ce farmecul adolescentin trecea; arta statuară clasică e mai mult ataşată de trupul adult; în Banchetul lui Xenofon, se aminteşte că la Atena se alegeau cu grijă, ca thallophori, cei mai chipeşi bărbaţi vârstnici”, în morala sexuală, însă, de obicei, este instituit ca un „bun obiect” al plăcerii, corpul adolescentin, cu fascinaţia pe care o implică el. Ar fi injust să credem că trăsăturile sale erau apreciate în virtutea asemănării cu frumuseţea feminină.

Ele erau apreciate în sine sau în suprapunerea lor pe însemnele şi garanţiile unei virilităţi în formare: forţa, rezistenţa, ardoarea erau parte a acestei frumuseţi; exerciţiile, gimnastica, vânătoarea, întrecerile le consolidau, ca o asigurare că graţia nu se degrada în moliciune şi efeminarc3. Ambiguitatea feminină, percepută mai târziu

(dar încă din vremea Antichităţii) ca o trăsătură – mai mult decât un motiv secret – a

frumuseţii adolescentului, era cea împotriva căreia, în perioada clasică, băiatul trebuie să se păzească şi să fie păzit. Exista la greci o întreagă estetică morală a trupului băiatului.

PLATON, Banquet, 181 de.

2 XENOFON, Banquet, IV, 17.

Despre contrastul dintre băiatul viguros şi cel molatic, vezi Platon, Phedre, 239 c-d şi Rivalii. Referitor la valoarea erotică a băiatului viril şi despre evoluţia gustului spre un fizic mai efeminat, poate chiar în cursul secolului al IV-lea, v. K.J. DOVER, Homosexualite grecque, pp. 88 – 94. Oricum, principiul potrivit căruia farmecul unui băiat este strâns asociat cu o feminitate care va pune stăpânire pe el va deveni o temă comună mai târziu.

Ea este revelatoare pentru valoarea sa personală, precum şi pentru dragostea ce i se poartă. Virilitatea, ca amprentă fizică, trebuie să fie absentă din ea, dar să apară totuşi, ca formă precoce şi făgăduială: o prefigurare a bărbatului care încă nu este bărbat.

Acestei sensibilităţi îi sunt asociate şi neliniştea în faţa transformărilor atât de rapide ale corpului băiatului şi apropierea sfârşitului lor, sentimentul că frumuseţea şi puterea legitimă de a deştepta dorinţa sunt efemere, spaima, dubla spaimă, atât de adesea exprimată: teama îndrăgostitului de a-şi vedea iubitul cum îşi pierde graţia şi a iubitului de a vedea cum curtezanii de

altă dată îl ignoră. Problema care se ridică în acest caz este o posibilă transformare, necesară din punct de vedere moral şi folositoare pe plan social, a legăturii amoroase (sortite să dispară) într-o relaţie de prietenie, de philia.

Aceasta este diferită de relaţia de iubire în care îşi are originea şi din care este de dorit să provină; philia este de durată, singurul ei sfârşit este viaţa însăşi şi anulează asimetriile presupuse de raportul erotic dintre bărbat şi adolescent. Una dintre temele recurente în gândirea morală pe tema acestui gen de relaţii este eliberarea de precaritatea lor, care înseamnă inconstanţa partenerilor şi o consecinţă a faptului că, maturizând j-se, băiatul îşi pierde farmecul; dai" această temă este totodată şi un precept: nu este bine să iubeşti un băiat care a depăşit o anume vârstă, şi nici acesta nu se cuvine să se lase iubit.

Această situaţie poate fi evitată numai dacă, în plin avânt al iubirii, ar începe să ia ruişterc între cei doi prietenia, philia: care presupune un mod de vii. Ţa şi caractere similare, împărtăşirea gândurilor şi a vieţii, o bunăv, inţă reciprocă1. Naşterea şi efortul clădirii unei prietenii statornice, din iubire, apare la Xenofon când face portretul celor doi prieteni care se privesc, discută, au încredere unul în celălalt, se bucură sau suferă împreună pentru victorii sau eşecuri şi au grijă unul de celălalt: „Se comportă într-un asemenea mod, încât până la bătrâneţe continuă

să se iubească unul pe altul şi să se bucure de această tandreţe” 2.

1 Definiţiaphiliei, cf. J.

— EI. FRAISSE, op. cit.

2 XENOFON, Banquet, VIU, 18. Acest fragment din discursul lui Socrate

(VIII, 13 – 18) este specific prin neliniştea în faţa efemerităţii iubirilor masculine şi a rolului pe care-l are aici permanenţa prieteniei.

Chestiunea relaţiilor cu băieţii capătă, într-o manieră foarte generală, înfăţişarea unei meditaţii asupra iubirii. De aici nu trebuie să se tragă concluzia că, la vechii greci, Eros nu putea fi întâlnit decât în acest tip de relaţii şi că nu ar putea defini relaţiile cu femei: Eros poate lega fiinţe umane de orice sex; am văzut, la

Xenofon, că Nikeratos şi soţia lui erau uniţi de Eros şi Anteros1.

Eros nu este în mod necesar „homosexual” şi nici nu apără numai căsătoria, iar legătura matrimonială nu se distinge de relaţia cu băieţii decât prin faptul că ar fi incompatibilă cu forţa iubirii şi reciprocitatea sa. Distincţia trebuie căutată în altă parte. Morala matrimonială, mai exact etica sexuală a bărbatului căsătorit, nu necesită, pentru a se forma şi a-şi fixa regulile, existenţa unei relaţii de tipul

Eresului (chiar dacă este foarte probabil ca aceasta să existe), în schimb, când e vorba să se determine cum trebuie să fie relaţia dintre un

bărbat şi un adolescent, pentru a ajunge la forma cea mai frumoasă şi mai desăvârşită, când trebuie să se definească practicarea plăcerilor în interiorul relaţiei lor, devine necesară referirea la

Eros; problematizarea acestui raport ţine de o „Erotică”, între doi soţi, statutul legat de căsătorie, administrarea oikos-ului, perpetuarea neamului prin descendenţi pot constitui principii de conduită, pot determina regulile şi formele cumpătării pretinse. Dar, între un bărbat şi un adolescent situaţi unul faţă de celălalt într-o poziţie de independenţă şi între care nu are loc coerciţia instituţională, ci un joc deschis (cu preferinţe, opţiuni, libertate de mişcare, rezultat incert), principiul de reglementare a conduitelor trebuie căutat chiar în relaţie, în natura pornirii care-i îmboldeşte unul spre celălalt şi în ataşamentul care-i leagă unul de altul. Deci, dezbaterea va lua aspectul unei meditaţii asupra relaţiei înseşi: chestiune în acelaşi timp teoretică, referitoare la iubire, şi prescriptivă, referitoare la felul de a iubi.

De fapt, această artă a iubirii este destinată celor două personaje. Desigur, femeia şi comportamentul ei nu erau cu torul absente din gândirea din Economicul; dar ea nu era inclusă acolo decât în calitate de element complementar al bărbatului; era situată în

XENOFON, Banquet, VIII, 3.

Puterea lui exclusivă, iar dacă el îi respecta

privilegiile, acest lucru era posibil doar dacă femeia se arăta vrednică de acestea; capul familiei trebuia să se păstreze stăpân pe sine, acesta era lucrul cel mai important. Băiatul, însă, se poate menţine în rezerva pe care se cuvine s-o manifeste la această vârstă; prin refuzurile (temute, dar onorabile) şi eventualele sale cedări (dorite, dar uşor suspecte) el constituie în faţa îndrăgostitului un centru independent. Erotica se va desfăşura de la un centru la altul ca un fel de elipsă, în Economic şi în Dietetică cumpătarea voită a bărbatului se întemeia esenţialmente pe relaţia sa cu sine însuşi; în Erotică, jocul este mai complex; el presupune stăpânirea de sine a îndrăgostitului, dar şi capacitatea iubitului de a institui un raport de dominare asupra lui însuşi; mai presupune, în sfârşit, o alegere atentă a amândurora, un fel de echilibru între cele două cumpătări. Se poate chiar sublinia o anumită tendinţă de favorizare a punctului de vedere al băiatului; comportamentul lui provoacă dezbateri şi el primeşte recomandări şi precepte: mai mult decât orice, importantă era constituirea unei

Erotici a obiectului iubit, sau cel puţin a obiectului iubit transformat într-un subiect de conduită morală; astfel apărea ea într-un text ca elogiul lui Epicrat, atribuit lui Demostene.

Onoarea unui adolescent

Dacă este comparat cu cele două mari Banchete (ale lui Platon şi Xenofon) şi cu

Phaidros, Eroticos al lui Pseudo-Dcmostenepare relativ sumar. Discurs oficial, este în acelaşi timp apologia unui tânăr şi un îndemn adresat acestuia: avea astfel funcţia tradiţională a elogiului – evocată în Banchetul lui Xenofon – „să-l farmece pe tânăr" şi „să-l înveţe ceea ce trebuie el să fie" 1. Aşadar, elogiu şi lecţie. Dar din banalitatea temelor şi a tratării lor – un fel de platonism cam insipid – se pot detaşa câteva trăsături comune reflecţiilor asupra iubirii şi felului în care se ridica chestiunea „plăcerilor".

L. O anumită preocupare animă întregul text. Ea este subliniată printr-un vocabular care, în mod constant, se referă la jocul onoarei şi al ruşinii. Pe parcursul discursului se discută problema lui aischune, acea ruşine care este şi dezonoare, care îşi poate pune pecetea asupra cuiva, dar poate fi şi evitată; este vorba de ceea ce este urât şi ruşinos (aischron), prin opoziţie cu ceea ce este e frumos, sau frumos şi drept în acelaşi timp. Se stăruie asupra lucrurilor care antrenează blamul şi dispreţul (oneidos, epitime), ori dimpotrivă, onorează şi nasc un bun renume (eudoxos, cutimos).

De la început, îndrăgostitul Epicrat îşi afirmă intenţia: aceea ca apologia sa să-i aducă iubitului onoare şi nu ruşine, aşa cum se întâmplă când laudele sunt aduse de candidaţi indiscreţi2. Reamin XENOFON, Banqnet, VIII, 12. Despre raporturile dintre elogiu şi precept, v. Şi Aristotel,

Rhétorique, I, 9.

2 DEMOSTENE, Eroticos, L

19Î teste cu insistenţă: este important ca tânărul să ţină minte că, potrivit familiei din care provine şi statutului său, cea mai mică încălcare a unei chestiuni de onoare poate să-l acopere de ruşine: să-şi aducă aminte permanent, ca de o pildă, de cei care, foarte atenţi fiind, şi-au menţinut onoarea nepătată pe tot timpul legăturii lor; trebuie să fie atent să „nu-şi înjosească însuşirile naturale” şi să nu dezamăgească aşteptările celor care sunt mândri de e! 2.

Comportamentul tânărului ne apare, aşadar, ca un domeniu deosebit de sensibil, cu clasificări între ruşinos şi acceptabil, între onorabil şi dezonorabil. Aceasta este preocuparea celor care meditează asupra tinerilor, asupra iubirii ce li se poartă şi asupra conduitei căreia aceştia trebuie să li se conformeze. Pausanias, în Banchetul lui

Platou, vorbind despre diversitatea moravurilor şi a tradiţiilor referitoare la adolescenţi, arată ce este văzut ca „ruşinos” ori „frumos” în Elida, Sparta, Theba, în Ionia sau la barbari şi la Atena3. Iar

Phaidros aminteşte principiul vrednic de urmat, în problema iubirii tinerilor, ca şi în viaţă, în general: „De faptele urâte se leagă dezonoarea; de cele frumoase dorinţa de cinstire: lipsa lor nu lasă cetatea să îndeplinească ceva măreţ şi frumos” 4. Trebuie remarcat faptul că această

preocupare nu era doar a câtorva moralişti severi.

Comportamentul unui tânăr, onoarea sau dezonoarea sa făceau ţinta curiozităţii publice; se discuta şi se amintea despre asta: ca să-l desfiinţeze pe Timarchos. Eschines nu are niciun scrupul să nu amintească bârfele care circulau pe seama sa cu ani în urmă, când adversarul său era foarte tânără. De altfel, în trecere, Eroticos arată cu câtă atenţie impregnată de suspiciune era înconjurat, în mod firesc, un tânăr de apropiaţii săi; supravegheat, pândit, i se comentau ţinuta şi relaţiile; împrejurul lui stăteau la pândă bârfitorii; dacă manifesta infatuare sau îndrăzneală imediat se găseau răuvoitori să-l

1 Ibid., 5.

2 Ibid., 53. În Retorica lui Aristotel (I, 9) se arată importanţa categoriilor kalon şi aischron în elogiu.

3 PLATON, Banquet, 182 a-d.

4 Ibid., 178 d.

ESCHIN, Contre Timarque, 39 – 73.

Calomnieze; aceştia se grăbeau să-l critice dacă arăta frivolitate1. Nu putem să nu ne gândim la situaţia tinerelor fete din alte societăţi, când vârsta estimată a fi cea potrivită pentru căsătorie era mai mică pentru femei şi când conduita de dinainte de căsătorie constituia pentru ele şi familia lor o miză morală şi socială însemnată.

2. Pentru băiatul grec, importanţa onoarei sale nu are nicio legătură – cum se întâmplă mai

târziu în cazul fetei din societatea europeanăcu viitoarea sa căsătorie: ca priveşte mai curând statutul său, poziţia pe care urmează s-o aibă în cetate. Există, în mod cert, mii de dovezi că nişte tineri cu un renume îndoielnic puteau îndeplini cele mai înalte funcţii politice; există însă şi mărturii că acest lucru le putea fi reproşat, fără să mai punem la socoteală urmările judiciare considerabile: afacerea Timarchos o demonstrează destul de bine. Autorul lui Eroticos îl avertizează în mod explicit pe tânărul Epicrat: o parte a viitorului său, cu rangul virtual în cetate, era în joc chiar în ziua aceea, în funcţie de modul său onorabil sau nu de a se comporta; de vreme ce nu intenţionează să recurgă la primii veniţi, cetatea va ţine cont de reputaţia pe care fiecare şi-o dobândeşte2; cel care nu va primi un sfat bun va duce toată viaţa povara vinovată a orbirii sale. A fi atent, în fragedă tinereţe, la propriul comportament, dar şi a supraveghea, la o vârstă mai înaintată, onoarea celor mai tineri, sunt două lucruri necesare.

Vârsta adolescenţei, la care tânărul este atât de dorit, iar onoarea sa atât de vulnerabilă, reprezintă o perioadă de încercare: atunci îşi dovedeşte valoarea, în sensul că ea se conturează, se exercită şi se măsoară. Câteva rânduri, spre sfârşitul textului, sugerează caracterul de „test” al comportării băiatului şi al acestei perioade a vieţii lui. Autorul elogiului, sfătuindu-l pe Epicrat, îi

aminteşte că va fi contestat (agon) şi că dezbaterea va fi de dokimasie3: este cuvântul care desemna examenul sau termenul de acceptare al tinerilor în rândul tinerilor efebi, sau al cetăţenilor în anumite magistraturi.

1 DEMOSTENE, Eroticos, 17 – 19.

2 Ibid., 55.

3 Ibid., 53.

Conduita morală a tânărului îşi extrage importanţa şi atenţia acordată de toţi, din faptul că pentru semenii săi este o dovadă de apreciere. Textul o afirmă clar: „Cred. Că cetatea noastră te va alege pentru a conduce unul dintre sectoarele sale şi cu cât însuşirile tale vor fi mai evidente, cu atât mai mult te va considera vrednic de funcţii importante şi cu atât mai repede va voi să-ţi pună la încercare posibilităţile”.

3. Ce trebuie, mai exact, să fie dovedit? Şi în privinţa cărui tip de conduită trebuie să fie atent Epicrat să le distingă pe cele onorabile de cele dezonorante? În privinţa locurilor comune ale educaţiei greceşti: ţinuta (a se evita cu gtijarhdthumia, moliciunea, care totdeauna este un semn condamnabil), privirile (se poate citi aidos, pudoarea), felul de a vorbi (tânărul nu trebuie să se refugieze în comoditatea tăcerii, ci să deprindă îmbinarea discursurilor serioase cu cele superficiale) şi calitatea oamenilor frecventaţi.

În sfera conduitei amoroase operează în

special distincţia dintre onorabil şi ruşinos. Asupra acestui punct trebuie să notăm, în primul rând, că autorul – textul este o apologie a iubirii, dar şi un elogiu adus tânărului – critică opinia potrivit căreia onoarea băiatului ar fi raţiunea respingerii sistematice a candidaţilor: desigur, unii îndrăgostiţi maculează relaţia în sine (lumainesthai toi pragmati), dar aceştia nu trebuie confundaţi cu cei ce arată cumpătare. Textul nu trasează o limită de onoare între tinerii care-şi resping pretendenţii şi aceia care-i acceptă. Pentru un tânăr grec, a fi curtat de îndrăgostiţi nu era o dezonoare; ci, mai degrabă, un semn evident al calităţilor sale; numărul curtezanilor putea constitui motivul unei mândrii legitime, iar uneori al unei glorii deşarte, în lauda adresată lui Epicrat, i se sugerează că a fi frumos şi iubit este un noroc

(entucheia/de care trebuie să te foloseşti cum se cade (orthos ehresthai).

— Acesta este locul asupra căruia insistă textul şi unde se marchează ceea ce s-ar putea numi „punctul de onoare”: toate f biţi., 54.

Ibid., 3.

Ibid., 5.

Acestea (ta pragmata) nu sunt, în sine şi în mod absolut, bune sau rele; ele depind de cei ce le practică (para tous chrdmenous) 1. Valoarea morală este determinată de „uz”, potrivit unui principiu recurent în alte texte; în orice caz sunt

sintagme foarte asemănătoare de cele din Banchetul: „În această privinţă, nimic n-are un caracter absolut; fapta, în sine, nu-i nici frumoasă, nici urâtă; ceea ce o face frumoasă este frumuseţea împlinirii sale, ceea ce o face urâtă este urâţenia acesteia” 2.

Dacă încercăm să aflăm exact cum se face în relaţia amoroasă distincţia onoarei, trebuie să recunoaştem că textul este foarte eliptic. Dacă discursul arată ceea are de făcut Epicrat pentru a-şi exersa trupul şi a-şi forma curajul, sau pentru a căpăta cunoştinţele filosofice necesare, nu afirmă nimic despre ceea ce poate fi acceptat ori respins în materie de relaţie fizică. Un lucru este sigur: nu se refuză orice (tânărul acordă favoruri), dar nici nu se acceptă orice; „Nimeni nu se va simţi înşelat de favorurile talc dacă ele sunt compatibile cu justiţia şi morala; dar dacă ele te acoperă de ruşine, nimeni nu riscă nici să-şi facă speranţe măcar: atât de mare este libertatea acordată de moderaţia ta celor cu intenţii bune şi la fel de mare descurajarea inspirată îndrăzneţilor” 3. Cumpătarea – sophrosune – estimată drept o calitate majoră a tinerilor, presupune o discriminare în contactele fizice. Din text, însă, nu se poate trage concluzia care sunt actele şi gesturile care trebuie să fie refuzate de onoare. Este de remarcat că în Phaidros, unde tema este mai amplu dezvoltată, imprecizia este aproape la fel de mare.

Pe parcursul primelor două discursuri asupra oportunităţii de a-i ceda celui iubit sau neiubit, precum şi în legenda atelajului sufletului cu un cal nărăvaş şi unul ascultător, Platon arată că problema practicii „onorabile” este esenţială; totuşi, actele nu sunt desemnate decât prin expresii ca „a plăcea” sau „a-şi acorda favorurile”.

(eharâzes thai), „a înfăptui” (diaprattesthai), „a căpăta cât mai multă plăcere”, „a căpăta ce doreşti” (peithesthai), „a culege plă

1 Ibid., 4.

2 PLATON, Banquel, 183 d; şi 18 l a.

3 DEMQSTENE, Eroiicos, 20.

Ceri” (apolauesthai). Discreţie care nu poate lipsi din acest gen de discurs? Bineînţeles, deoarece grecilor li s-ar fi părut indecent să fie rostite pe şleau, într-un discurs oficial, lucruri care, chiar în cadrul polemicilor ori al pledoariilor, erau amintite doar prin aluzii şi sugestii. Poate nici nu era nevoie să se insiste asupra unor diferenţe cunoscute de toţi: fiecare ştia ce e onorabil sau ruşinos de acceptat pentru un băiat. Odată cu apariţia Dieteticii şi a Economicului, gândirea morală este mai puţin înclinată să definească în modul cel mai exact codurile şi lista actelor îngăduite şi nepermisc şi cu atât mai mult să caracterizeze tipul de atitudine, de raport cu sine, prescris.

4. De fapt, textul subliniază, dacă nu formele gestuale admise şi limitele fizice peste care nu se

putea trece, cel puţin principiul general, determinat în această ordine a lucrurilor, a modului de a fi, de a se comporta. Toată apologia lui Epicrat face referire la un context agonistic, unde calităţile şi renumcic tânărului trebuie să se afirme prin superioritatea sa asupra celorlalţi. Să considerăm temele care sunt atât de adesea prezente în discursurile de ocazie: cel lăudat este mai presus decât lauda ce i se aduce, iar cuvintele pot să fie mai puţin frumoase decât cel pe care îl elogiază; băiatul este superior tuturor prin calităţile sale fizice şi morale: frumuseţea sa este incomparabilă, ca şi cum zeiţa Fortuna, reunind într-o singură făptură însuşirile cele mai diverse şi mai opuse, ar fi vrut „să dea un exemplu" tuturor"; nu numai darurile cu care este înzestrat de soartă, ci şi conversaţia îl aşază în frunte3; dintre exerciţiile prin care cineva se poate ilustra, el l-a ales pe cel mai nobil şi mai bine răsplătit4; sufletul îi este pregătit „pentru competiţia în ale ambiţiei" şi, nemulţumindusă să se distingă printr-o singură calitate, el le întruneşte „pe toate cele de care un om cu judecată ar fi stimulat".

Ibid., l, 33, 16.

2 Ibid., 8, 14.

3 Ibid., 21.

4 Ibid., 23, 5.

5 Ibid., 30.

Meritul lui Epicrat nu rezidă doar în această mulţime de calităţi ce-i îngăduie să-şi îndepărteze

rivalii şi să-i onoreze pe părinţii săi1, ci în faptul că, în raport cu cei din jur, el îşi păstrează valoarea deosebită; nu se lasă înrâurit de nimeni. Fiecare doreşte să-l ademenească în intimitatea lui – cuvântul sunetheia are în acelaşi timp sensul general de viaţă împreună şi de raport sexual2 – dar el îi domină atât de mult, are asupra lor un asemenea avantaj, încât pentru toţi este o mare plăcere să-i fie prieten3. Să nu cedeze, să nu se supună, să rămână cel mai puternic, să învingă admiratorii prin rezistenţă, fermitate şi cumpătare (sophrosune): astfel îşi afirmă tânărul valoarea în domeniul iubirii.

Este nevoie, oare, având această indicaţie generală, să ne închipuim un cod precis, întemeiat pe analogia, atât de familiară grecilor, dintre poziţiile din câmpul social (cu distincţia dintre „cei dintâi" şi restul, conducătorii şi supuşii, stăpânii şi slujitorii) şi înfăţişarea relaţiilor sexuale (cu poziţiile de dominant şi dominat, rolurile activ şi pasiv, penetrarea exercitată de bărbat şi suportată de partener)? A spune că băiatul nu trebuie să cedeze, să se lase învins de alţii, să accepte o poziţie inferioară, înseamnă, fără îndoială, a exclude sau a blama aceste practici sexuale umilitoare pentru băiat prin care el s-ar afla pus într-o poziţie de inferioritate4.

Este, însă, posibil ca principiul onoarei şi al „superiorităţii" menţinute să se refere – dincolo de unele prescripţii precise – la un fel de stil general:

nu trebuia (mai ales în perspectiva opiniei publice) ca tânărul să aibă o comportare „pasivă”, să nu se opună, lăsându-se dominat, să cedeze fără luptă, să devină partener permisiv al voluptăţilor altcuiva, să-şi satisfacă capriciile şi să-şi ofere trupul cui vrea şi cum vrea, din indolenţă, din voluptate sau interes.

Sunt dezonoraţi cei care îl acceptă pe primul venit, se afişează fără ruşine, trec de la unul la altul şi oferă totul celui care dă mai mult.

1 Ibid., 31.

2 Ibid., 17.

3 Ibid., 17.

Despre însemnătatea faptului de a nu fi dominat, precum şi rezervele privind sodomia şi felaţiunea pasive, în relaţiile homosexuale, cf. K.J.

Dover, Homosexualite grecque, pp. 125 – 134.

Epicrat nu face şi nu va face aşa ceva din preocuparea faţă de opinia celorlalţi, faţă de statutul pe care îl va atinge sau faţă de relaţiile folositoare din viitor.

5. Este de ajuns să amintim în treacăt rolul atribuit filosofici de autorul Eroticos-ului în această supraveghere a onoarei şi a întrecerilor de superioritate la care tânărul este provocat ca în faţa unor încercări potrivite cu vârsta lui. Această filosofie – al cărei conţinut nu este nicăieri definit decât prin referire la tema socratică a epimeleia beautou, „preocuparea faţă de sine” şi a necesităţii, şi ca socratică, de a asocia

cunoaşterea cu exerciţiul (epistemc-melete)

— Nu apare ca un principiu al vechilor greci de a-şi schimba modul de viaţă, nici de abstinenţă de la toate plăcerile. Ea este considerată de Pseudo-Demostene ca un complement indispensabil al altor probe: „Spune că este cum nu se poate mai nesăbuit, pe de o parte arătând o mare dorinţă de a se întrece şi de a ieşi victorios din multe încercări ca să-şi mărească profitul, vigoarea fizică şi toate avantajele de acest fel, iar pe de altă parte arătând că nu caută mijloacele de a-şi perfecţiona facultatea aflată în fruntea tuturor" 2.

Filosofia poate demonstra, cu adevărat, că poţi deveni „mai puternic decât tine însuţi", iar atunci când reuşeşti acest lucru, aceasta îţi oferă, în plus, posibilitatea de a-l transfera şi asupra altora.

Filosofia este prin ea însăşi un început de stăpânire, deoarece numai că este în stare să conducă gândirea: „În problemele omeneşti gândirea conduce totul iar, la rândul ei, filosofia poate s-o conducă pe aceasta" 3. Ea este o parte bună, necesară înţelepciunii tânărului; nu pentru a-l abate spre o altă formă de viaţă, ci pentru că-i îngăduie să exercite stăpânirea asupra sa şi izbânda asupra celorlalţi în jocul dificil al înfruntărilor şi în salvarea onoarei.

Tot textul gravitează, după cum se vede, în jurul problemei dublei superiorităţi, asupra sinelui

şi asupra altora, în acea fază delicată când tinereţea şi frumuseţea băiatului îi ispitesc pe atâţia ce

1 Eroticos, 39 – 43.

2 Ibid., 38.

3 Ibid., 37.

Încearcă să se apropie de el. În Dietetica era vorba mai ales de stăpânirea de sine şi de stăpânirea violenţei unui act primejdios; în

Economic era luată în discuţie puterea exercitată asupra sinelui în cadrul puterii exercitate asupra femeii, în Erotica, din momentul când aceasta îşi apropie punctul de vedere al băiatului, problema este de a afla cum îşi va putea asigura dominaţia fără a le ceda altora. Eşti în ordine, nu când îi supui pe alţii propriei puteri, ci când afli cel mai bun mod de a te întrece în putere cu ceilalţi, stăpânindu-te în primul rând pe tine însuţi. Ca pentru a corobora acest lucru, o scurtă relatare de la mijlocul discursului capătă valoarea unui simbol. Este vorba de ceva obişnuit: descrierea unei întreceri de care. Dar mica dramă sportivă relatată este în relaţie directă cu încercarea publică la care este supus tânărul în faţa admiratorilor; Epicrat îşi conduce atelajul (referirea la Phaidros nu este forţată); aproape că este învins, iar carul este pe cale să fie distrus de atelajul unui rival; mulţimea, deşi în general are o înclinaţie către accidente, îl ovaţionează pe erou, în vreme ce el „mai puternic chiar decât atelajul, îi

înfrânge pe cei mai înzestraţi dintre rivali” 1.

Proza despre Epicrat nu este, desigur, una dintre formele cele mai înalte ale gândirii greceşti despre iubire. Dar, cu toată banalitatea sa, evidenţiază unele aspecte semnificative referitoare la „problema greacă a băieţilor”. Tânărul – între ieşirea din copilărie şi momentul atingerii statutului viril – reprezintă pentru morala şi gândirea grecească un element delicat şi dificil. Tinereţea şi frumuseţea sa (la care este firesc ca orice bărbat să fie sensibil prin natura sa), precum şi statutul pe care-l va avea (pentru aceasta este dator să se pregătească, cu ajutorul şi cu garanţia mediului din care provine) constituie un punct „strategic”, în jurul lui desfăşurându-se un joc complex; onoarea sa, care depinde parţial de felul în care îşi va folosi corpul şi în funcţie de care i se va determina, într-o oarecare măsură, renumele şi viitorul, este o miză importantă. Pentru el este o încercare care necesită abilitate şi exerciţiu, iar pentru alţii un motiv de îngrijorare şi de preocupare. La sfârşitul apologiei, autorul mai spune că viaţa tânărului, bios-ul său, trebuie să fie o

Ibid., 29.30.

Operă „comună”; şi cum era vorba despre o operă de artă pe cale de a se desăvârşi, îi roagă pe toţi cunoscuţii lui Epicrat să dea acestei figuri în devenire „cea mai mare strălucire posibilă”.

Mai târziu, în cultura europeană, fata sau

femeia măritată, cu comportamentul, virtutea, frumuseţea şi sentimentele lor, vor deveni teme privilegiate ale preocupării; o nouă artă de a le curta, o literatură cu formă esenţialmente romanescă, o morală pretenţioasă şi atentă la integritatea trupului şi la durabilitatea angajamentului matrimonial vor atrage curiozitatea şi dorinţele. Oricare ar fi fost inferioritatea menţinută a poziţiei lor în familie şi societate, va avea loc o accentuare, o valorizare a „problemei" femeii. Natura sa, comportamentul, sentimentele inspirate sau trăite de ea, relaţia permisă cu ea vor deveni teme de reflecţie, de cunoaştere, de analiză, de îndrumări. În Grecia antică, se pare că băiatul s-a bucurat de problematizarea cea mai activă, menţinând în jurul frumuseţii sale fragile, a onoarci trupeşti, a înţelepciunii şi a uceniciei impuse, o intensă preocupare morală. Bizareria istorică nu rezidă în faptul că grecii aflau plăcere în relaţiile cu băieţii, nici măcar faptul că o admiteau ca legitimă, ci în faptul că acceptarea acestei plăceri nu era simplă, ci era prilejul unui întreg eşafodaj cultural.

În termeni schematici, de aici trebuie să înţelegem nu de ce grecilor le plăceau băieţii, ci de ce aveau o „pederastic", adică de ce au construit în jurul acestei înclinaţii o practică a curtării, o gândire morală şi, vom vedea mai departe, un ascetism filosofic., Obiectul plăcerii

Pentru a înţelege cum este dezbătută

practicarea aphrodisiei în reflecţia asupra iubirii băieţilor, trebuie să reamintim un principiu care nu ţine de cultura greacă, dar a căpătat o importanţă foarte mare şi a exercitat o influenţă decisivă în aprecierile morale. Este vorba despre principiul izomorfismului între raportul sexual şi cel social. Prin aceasta trebuie înţeles că raportul sexual – conceput ca plecând de la actul-model al penetrării şi de la polaritatea care opune activitatea şi pasivitatea – este considerat ca fiind de acelaşi tip ca raportul dintre superior şi inferior, dominator şi dominat, cel care supune şi cel care este supus, învingător şi învins. Practicile plăcerii sunt concepute prin intermediul aceloraşi categorii ca în sfera rivalităţilor şi a ierarhiilor sociale: analogie în structura agonistică, în opoziţii şi diferenţieri, în valorile atribuite rolurilor respective ale partenerilor. Plecând de aici, vedem că în comportamentul sexual există un rol care este prin excelenţă onorabil, valorizat în mod legitim: acela de a fi activ, a domina, a penetra şi a-şi manifesta astfel superioritatea.

Din aceasta decurg numeroase urmări referitoare la statutul partenerilor pasivi. Este de la sine înţeles că sclavii sunt la bunul plac al stăpânului: condiţia lor îi oferă ca pe nişte obiecte sexuale care nu ridică probleme; astfel încât legea care interzice violarea sclavilor şi a copiilor pricinuieşte mirare; pentru a explica această bizarerie, Eschines propune ideea că astfel s-a

dorit a se arăta, interzicând-o chiar în privinţa sclavilor, cât de gravă era violenţa îndreptată împotriva copiilor de neam. Cât despre pasivitatea femeii, este o urmare a naturii şi a condiţiei sale; nu trebuie depreciată ca atitudine, deoarece este conformă cu dorinţa naturii şi cu statutul care-i este impus, în schimb, tot ceea ce l-ar face pe un om liber – mai ales pe un bărbat care, prin origine, avere şi prestigiu social, ar trebui să fie în primele rânduri – să manifeste un comportament sexual care se caracterizează prin semne de inferioritate, prin îndurarea dominării, prin aservire acceptată, nu poate fi privit decât ca fiind ruşinos: ruşinea este cu atât mai mare, dacă bărbatul devine el însuşi obiectul permisiv al plăcerii altuia.

Or, într-un joc de valori reglementat după asemenea principii, poziţia băiatului – a băiatului născut liber – este dificilă. Bineînţeles, el încă se mai află într-o situaţie „inferioară”, în sensul că este departe de a se bucura de drepturile şi puterile pe care le va avea când va atinge deplinătatea statutului său. Totuşi, locul lui nu este comparabil nici cu cel al unui sclav, nici cu cel al unei femei.

Acest lucru este valabil chiar în cadrul gospodăriei şi al familiei.

Un pasaj din Politica lui Aristotel este elocvent. Dezbătând relaţiile de autoritate şi formele de conducere proprii familiei, Aristotel determină, prin raportare la capul familiei, poziţia

sclavului, a femeii şi a copilului (de sex bărbătesc). A conduce sclavi, spune

Aristotel, nu înseamnă a conduce fiinţe libere; a conduce o femeie înseamnă a exercita o putere „politică" în care relaţiile sunt de permanentă inegalitate; conducerea copiilor se poate spune că este de tip „regal", deoarece se întemeiază „pe afecţiune şi superioritatea vârstei", într-adevăr, sclavul este lipsit de facultatea de a delibera, femeia o are, dar îi lipseşte puterea de decizie; în cazul băiatului, singurul neajuns este faptul că el încă nu a ajuns la gradul de dezvoltare necesar. Dacă educaţia morală a femeilor este importantă deoarece ele constituie jumătate din populaţia liberă, formarea copiilor de sex masculin este şi mai importantă: îi priveşte pe viitorii cetăţeni care vor lua parte la guvernarea cetăţii. Este evident că poziţia băiatului, prin forma specială a dependenţei sale şi prin modul în care

1 ARISTOTEL, Politique, I, 12, 1259 a-b.

2Ibid., I, 13, 1260 b.

Trebuie tratat, chiar în spaţiul de exercitare a puterii considerabile pe care o posedă capul familiei, sunt înrâurite de statutul său viitor.

Până la un punct, la fel se petrec lucrurile şi în jocul relaţiilor sexuale. Printre diferitele „obiecte" legitimate, băiatul are o poziţie deosebită. Desigur, nu este un obiect interzis; la Atena anumite legi protejează copiii liberi (împotriva adulţilor care, măcar pentru o vreme,

n-au dreptul să intre în şcoli, a sclavilor care-şi riscă viaţa dacă încearcă să-i corupă şi a tatălui sau a tutorelui, dacă îi prostituează) 1; dar nimic nu împiedică şi nici nu interzice ca un adolescent fie să partenerul sexual al unui bărbat în văzul tuturor. Totuşi, în această situaţie există un fel de dificultate intrinsecă: ceva care ne împiedică să definim limpede şi exact în ce constă acest rol în relaţia sexuală, care atrage totuşi atenţia asupra sa şi acordă o mare importanţă celor îngăduite sau neîngăduite. Totul pare a fi ceva dezonorant într-un mod vag, lipsit de contur şi de un punct de hipervalorificare. Menirea băiatului este un element unde se întâlnesc multe incertitudini şi un interes intens.

În împotriva lui Timarchos, Eschines se foloseşte de o lege foarte interesantă prin ea însăşi, deoarece include efectele de descalificare civică şi politică pe care le poate atrage un comportament sexual necuvenit al bărbatului – mai exact „prostituarea” – pentru că aceasta, în consecinţă, îi interzice „să fie admis printre cei nouă arhonţi, să exercite sacerdoţiul şi să aibă funcţia de avocat public”. Bărbatul care a practicat prostituţia nu va putea exercita nicio magistratură în cetate sau în afara ei, nici electivă nici obţinută întâmplător. Nu va putea avea funcţiile de trezorier sau de ambasador, nici nu va putea deveni acuzator sau informator plătit, în cadrul unei ambasade; în sfârşit, nu-şi va putea

exprima părerile în faţa Consiliului sau a poporului, chiar dacă ar fi „cel mai elocvent dintre oratori” 2. Legea aceasta face din prostituţia masculină un caz de atimie – de dezonoare publică – care-i atrage cev. Legile citate de Eschin în Contre Timarque, 9 – 18.

2/te/., 19 – 20.

Tăţeanului excluderea de la unele responsabilităţi1. Modul în care

Eschines îşi conduce pledoaria şi în care se străduieşte, printr-o expunere pur juridică, să-şi compromită adversarul, ilustrează foarte bine relaţia de incompatibilitate „morală”, cât şi legală, recunoscută între unele atribuţii sexuale la băieţi şi unele atribuţii sociale şi politice la adult.

Argumentaţiajuridică a lui Eschines porneşte de la „comportarea rea” a lui Timarchos, vehiculată de rumori, bârfe şi mărturii, printre care unele clemente constitutive ale prostituţiei sunt prezente (mulţi parteneri, alegere la întâmplare, plata serviciului), în timp ce altele lipsesc (nu fusese înregistrat ca prostituat şi nu petrecuse mai mult timp într-o casă). Când era tânăr şi frumos, trecuse prin nenumărate mâini, nu întotdeauna onorabile, deoarece trăise cu un sclav, fiind văzut şi la un desfrânat notoriu, înconjurat de cântăreţi din gură şi la ţiteră; primise daruri, se lăsase întreţinut şi fusese de acord cu excentricităţile protectorilor săi; îl cunoscuseră

Ciclonide, Autoclides, Thersandes, Migolas, Anticics, Pittolacos şi

Hegesicics. Nu se putea afirma despre el că trăise având legături

(hetairekos), ci că se „prostituase” (peporneumenos): „oare nu este drept să dea socoteală pentru această crimă cel care se deda unor asemenea practici, fără alegere, cu oricine şi pentru bani?”2.

Acuzaţia se bazează pe un registru moral care nu numai că îngăduie stabilirea delictului, dar compromite în mod global şi politic adversarul. Poate că Timarchos n-a fost prostituat profesionist, dar este cu totul altceva decât un bărbat onorabil care nu-şi ascunde înclinaţia pentru iubiri masculine şi are cu băieţi liberi relaţii onorabile şi valoroase pentru tânărul partener: Eschines admite că împărtăşeşte bucuros acest gen de dragoste, îl descrie pe Timarchos ca pe cineva care, la vremea tinereţii, s-a pus el însuşi şi s-a arătat tuturor într-o poziţie inferioară şi umilitoare de obiect de plăcere al altora; şi-a dorit acest rol, s-a complăcut în el şi a profitat de pe urma lui. Iar lucrul acesta, afirmă Eschines în faţa auditoriului.

1 K.J. Dover (Homosexualite grecque, pp. 44 – 45) arată că nu prostituţia era condamnabilă, ci inconvenientele antrenale de ea.

ESCHIN, Contre Timarque, 52.

Este, moral şi politic, incompatibil cu

responsabilităţile şi exercitarea puterii în cetate. Un om înfierat de o situaţie care în tinereţe i-a convenit nu va putea îndeplini, fără a deştepta indignare, misiunea celui care, superior celorlalţi în cetate, le recomandă prieteni, le dă sfaturi, îi conduce şi îi reprezintă. Este greu de acceptat pentru atenieni – în discursul său, acest sentiment se străduieşte să-l aţâţe

Eschines – autoritatea unui conducător identificat altă dată ca obiect de plăcere al altora; nu că n-ar putea fi comandaţi de un ins căruia-i plac băieţii, sau care, în tinereţe, fusese iubit de un bărbat.

Aristofan face şi el, în comediile sale, apel la acest sentiment; motivul ridiculizării şi al indignării era faptul că unii oratori, conducători ascultaţi şi iubiţi, cetăţeni care încercau să farmece poporul pentru a se ridica deasupra lui şi a-l stăpâni, Clcon din

Clisihene sau Argyrrhios, erau dintre cei care se pretaseră şi încă se mai pretau să fie obiecte pasive şi permisive ale plăcerii altora.

Aristofan ironiza democraţia atenianã în care, cu cât crai mai predispus spre plăceri de acest fel, cu atât aveai mai multe şanse de a fi ascultat de Adunare1. Tot astfel, şi din aceleaşi raţiuni Diogene îl lua în derâdere pe Demosthenc şi moravurile lui, el care avea pretenţia de a fi cârmuitorul (demagogos) poporului atenian. Ideea este că, dacă în relaţiile legate de plăceri te

comporţi ca dominat, nu vei putea avea niciodată realmente întâietatea în activitatea civică şi politică.

Este prea puţin important ce era justificat, în realitate, de satire şi critici. Prin simpla lor prezenţă, ele demonstrau clar că într-o societare care accepta relaţiile sexuale între bărbaţi, problema era generată de suprapunerea unei etici a superiorităţii virile şi a conceperii oricărui raport sexual potrivit schemei de penetrare şi a dominării masculine; în consecinţă, pe de o parte, „activitatea” şi dominarea sunt privite ca nişte valori permanent pozitive, iar pe de altă parte, se consideră că unuia dintre parteneri trebuie să-i revină poziţia pasivă, dominată şi inferioară. Dacă este foarte firesc ca lu’

1 ARISTOFAN, Cavaliers, v. 428 şi urm.; Assemblee desfemmes, v. 112 şi urm. C f. F. Bufficrc, Erou adolescent, pp. 185 – 186.

2 D10GENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 34.

Crurile să se petreacă astfel când e vorba de femeie sau de un sclav, este cu totul altceva când un bărbat are acest rol. Aşa se explică tăcerea aşternută, de fapt, peste relaţia dintre adulţi, cât şi zgomotoasa depreciere a celor ce nu o respectau, manifestându-şi acordul său, mai precis, preferinţa pentru rolul „inferior”, în funcţie de acest lucru s-a concentrat întreaga atenţie asupra relaţiei dintre bărbaţi şi adolescenţi,

pentru că doar în cadrul acesteia unul dintre cei doi parteneri, în virtutea tinereţii sale şi a faptului că nu atinsese încă un statut viril, poate fi, pentru un timp cunoscut ca fiind scurt, obiect acceptabil al plăcerii. Dacă băiatul, datorită farmecului său, poate fi o pradă urmărită de bărbaţi fără a stârni scandal, să nu uităm că va veni o zi când, devenit bărbat, îşi va exercita puterea şi responsabilităţile, nemaiputând să fie, în mod evident, obiect al plăcerii: până la ce punct ar fi putut el ajunge?

De aici ceea ce se poate desemna drept „antinomia adolescentului” în morala greacă a aphrodisiei. Pe de o parte, tânărul este recunoscut drept obiect al plăcerii, ba chiar unicul onorabil şi legitim printre partenerii masculini al bărbatului; niciodată nu i se va reproşa cuiva că iubeşte un băiat, că-l doreşte şi că se bucură de el, cu condiţia ca legile şi convenţiile să fie respectate. Pe de altă parte, însă, pentru că adolescenţa se va transforma în virilitate, băiatul nu poate accepta să se recunoască drept obiect într-o relaţie întotdeauna considerată sub forma dominării: nu poate şi nu trebuie să se identifice cu acest rol. N-ar putea fi, de bunăvoie, în propriii săi ochi şi pentru el însuşi, obiect al plăcerii, în timp ce bărbatului îi place să-l considere în mod firesc astfel, în concluzie, a simţi voluptatea, a fi subiect al plăcerii împreună cu un băiat, nu era o problemă pentru greci; dar a fi obiect al plăcerii şi a te recunoaşte ca atare însemna pentru băiat o

problemă majoră. Raportul impus faţă de sine pentru a deveni bărbat liber, stăpân pe sine şi capabil să se ridice deasupra celorlalţi, nu putea fi acelaşi cu un raport în care el însuşi ar fi fost obiectai plăcerii pentru altul. Această inadecvare este moralmente necesară.

O asemenea dilemă poate da seamă despre unele trăsături caracteristice opiniilor despre iubirea pentru băieţi.

În primul rând, o oscilaţie, din punctul nostru de vedere destul de enigmatică, între caracterul natural şi cel „împotriva naturii" al acestui fel de iubire. S-a determinat că înclinaţia pentru băieţi este firească, la fel ca orice înclinaţie spre ceea ce este frumos, şi cu toate acestea se spune adesea că legătura dintre doi bărbaţi sau, mai general, dintre doi indivizi de acelaşi sex, este para phusin, contra firii. Aici se pot lua în considerare două opinii care marchează două atitudini: una favorabilă şi alta ostilă. Dar însăşi posibilitatea acestor două atitudini este circumscrisă, după toate aparenţele, faptului că, dacă se admite ca naturală satisfacerea plăcerii cu un băiat, mai greu de acceptat ca firesc este ceea ce face din băiat un obiect al plăcerii. Astfel încât chiar actului care are loc între doi bărbaţi i se poate imputa că este para phusin – deoarece îl feminizează pe unul dintre parteneri – în vreme ce dorinţa faţă de frumuseţe nu este mai puţin privită ca firească. Cinicii nu erau adversarii iubirii

pentru băieţi, chiar dacă îi luau în derâdere pe tinerii care, din pasivitate, se lăsau să decadă din natura lor şi să devină în acest fel „mai răi decât sunt”. Cât despre Platon, nu trebuie să presupunem că, partizan al amorului masculin în tinereţe, mai apoi se „cuminţise” până la a-l sancţiona, în ultimele sale texte, ca pe un raport „contra firii”. Amintim că la început, în Legi, atunci când compară relaţia cu femeile ca element firesc şi relaţia dintre bărbaţi (sau dintre femei) ca un efect al necumpătării (akrasia), el înţelege prin aceasta chiar actul acuplării (lăsat de natură pentru procreaţie) şi se gândeşte la instituţiile care pot favoriza sau pot perverti moravurile cetăţenilor. Tot astfel, în fragmentul din cartea a VIII-a, unde dezbate necesitatea – şi dificultatea elaborării – unei legi privitoare la relaţiile sexuale, argumentele sale se referă la necesitatea de a „te folosi ca de femei” de bărbaţi şi de tineri în împreunarea sexuală (mixis aphrodision): cum ar putea să-şi formeze „un caracter îndrăzneţ, viril” (to ţes andreias ethos) cel sedus? Şi cum ar putea avea seducătorul „un spirit de cumpătare”? „Toţi vor blama lipsa de tărie a celui care cedează

1 DIOGENES LAERTIOS, Vie des Philosophes, VI, 2, 59 (şi 54 şi 46).

2 PLATON, Lois, I, 636 s-o.

Plăcerilor fără a le putea rezista”, iar „celui care încearcă să imite femeile, i se va reproşa înfăţişarea care cu timpul va ajunge prea

asemănătoare cu a acestora”.

Neajunsul de a considera băiatul ca obiect al plăcerii se traduce astfel printr-o serie de rezerve foarte pronunţate. Rezervă în numirea directă şi în termeni proprii a rolului băiatului în relaţia sexuală: se vor folosi expresii cu totul generale, precum „a face lucrul”.

(diaprattesthai to pragina), sau va fi desemnat chiar prin imposibilitatea de a-l numi, ori – şi acest mod este cel mai elocvent – se va face apel la termeni ce ţine de metafore „agonistice” sau politice – a ceda”, „a te supune” (huperetein), „a-l servi pe altul”.

(terapeuein, hupourgeinf.

Există rezerve şi în a admite că băiatul poate simţi plăcere.

Această „negare” trebuie înţeleasă ca afirmaţie că o astfel de plăcere n-ar putea exista şi ca o prescripţie care spune că nici nu poate fi simţită, în Banchetul lui Xenofon, Socrate, încercând să explice de ce dragostea, când depăşeşte relaţiile fizice, se transformă atât de adesea în ură, evocă repulsia stârnită de un tânăr aflat în relaţii

(homilein) cu un bărbat de vârstă înaintată. Adaugă, însă, imediat, ca principiu general: „De altfel, un băiat nu participă ca o femeie la voluptăţile amoroase ale bărbatului, ci rămâne spectatorul înfometat al înflăcărării sale senzuale”. Intre bărbat şi băiat nu există

— Nu poate şi nu trebuie să existe – o comunitate de plăcere. Autorul Problemelor n-ar recunoaşte această posibilitate decât la indivizi cu dereglări anatomice. Nimeni nu este judecat mai aspru decât băiatul care, prin uşurinţa cu care se lasă sedus, prin numeroasele sale relaţii ori prin ţinută, machiaj, găteli şi parfumuri arată că îi place rolul de mai sus.

1 Ibid., VIII, 836 c-d. În Phaidros, înfăţişarea fizică a relaţiei în care bărbatul se comportă ca „un animal cu patru labe" este numită „împotriva naturii", 250 e.

„Sau diaprattesthai, cf. Phedre, 256 c.

3 XENOFON, Banquet, IV"15.

4 XENOFON, dieron, l şi Vil; sau Platon, Banquet, 184 c-d. Vezi K.J.

Dover, Homosexualite grecque, p. 62.

5 XENOFON, Banquet, VIII, 21.

Aceasta nu înseamnă că, atunci când cedează, este obligatoriu s-o facă, într-un anume fel, cu indiferenţă. Dimpotrivă, trebuie să cedeze dacă încearcă admiraţie sau gratitudine şi ataşament faţă de iubitul său, sentimente care-l determină să-i facă plăcere. Verbul charizesthai este curent utilizat pentru a desemna faptul că băiatul „acceptă" şi „răspunde dragostei" 1. Cuvântul subliniază că între între cel care se lasă iubit şi cel care iubeşte este vorba de altceva decât o simplă „predare"; tânărul „răspunde iubirii" printr-o acceptare a dorinţei şi a cererii

altcuiva, dar o consimţire care nu este de aceeaşi natură. Este o reacţie, şi nu împărtăşirea unei senzaţii. Băiatul nu este titularul unei plăceri fizice, nu este obligat nici măcar să participe la plăcerea bărbatului; dacă cedează la momentul oportun, adică nu prea repede şi nici contra voinţei sale, nu trebuie să simtă decât satisfacţia de a oferi plăcere celuilalt.

Raportul sexual cu un adolescent necesită din partea ambilor parteneri conduite diferite. Din moment ce băiatul nu se poate identifica cu rolul pasiv care-i revine va trebui ca el să refuze, să se opună, să fugă, să se sustragă2. Mai este necesar, dacă în cele din urmă este de acord, să-i pună condiţii celui căruia-i cedează

(valoarea, statutul, virtutea sa), precum şi să negocieze avantajul pe care îl va căpăta în urma acestei legături (ruşinos dacă este vorba de un profit material, onorabil dacă va învăţa meseria bărbatului, va fi ajutat în viitor din punct de vedere social, sau vor rămâne prieteni). Aceste avantaje sunt oferite de îndrăgostit şi completate de daruri (însemnătatea şi valoarea lor variază în funcţie de parteneri).

Aşadar, actul sexual în relaţia dintre un bărbat şi un băiat va fi inclus într-un joc de refuzuri, de eschive şi de subterfugii care urmăresc să-l întârzie cât mai mult, dar şi într-un proces de schimburi destinate să stabilească în ce moment anume şi în ce condiţii este oportun să

aibă loc.

Pe scurt, băiatul oferă din amabilitate şi nu pentru propria-i plăcere, şi este curtat de partener pentru plăcere, dar pe care n-o poate cere decât în schimbul darurilor, al binefacerilor, al promisiunilor

PLATON, Banquet, 184 e.

Ihid., 184 a.

Şi al angajamentelor de o natură cu totul diferită decât „darul" ce i se face. De aici rezultă tendinţa atât de evidentă în gândirea greacă despre iubirea băieţilor: cum să fie integrat acest raport într-un ansamblu mai larg şi cum să i se îngăduie a fi preschimbat într-un alt tip de relaţie: una stabilă, în care latura fizică să nu mai aibă nicio importanţă, iar cei doi parteneri să aibă aceleaşi sentimente şi să fie amândoi stăpâni pe aceleaşi bunuri? Iubirea băieţilor nu poate fi onorabilă din punct de vedere moral decât dacă prezintă (în virtutea binefacerilor raţionale ale îndrăgostitului şi amabilităţii cumpătate a celui iubit) clementele constitutive ale unei transformări a acestei iubiri într-o legătură definitivă şi preţioasă: philia.

Ar fi dificil de crezut că, numai pentru că nu interziceau acest gen de relaţie, pe greci nu-i preocupau implicaţiile sale. Dimpotrivă: dintre toate tipurile de relaţii sexuale, aceasta îi „interesa" cel mai mult, şi totul demonstrează că făcea obiectul atenţiei lor. Într-o gândire ca a

noastră, relaţia între doi indivizi de acelaşi sex este problematizată în primul rând din perspectiva subiectului dorinţei: ce-l determină pe un bărbat ca dorinţa sa să-şi aleagă drept obiect alt bărbat? Se ştie că va fi căutat începutul unui răspuns dinspre o anumită structură a dorinţei (de partea ambivalenţei sale ori de lipsa ei). La greci, preocuparea nu se referea la dorinţa care putea determina acest gen de relaţie, nici la subiectul acestei dorinţe; îngrijorarea lor era orientată spre obiectul plăcerii sau, mai exact, în măsura în care acest obiect va deveni la rândul său stăpânul în plăcerea obţinută cu alţii şi în puterea exercitată asupra sinelui.

În acest punct al problematizării (cum devine obiectul plăcerii subiect, stăpân al plăcerilor sale?) îşi are originea erotica filosofică sau, oricum, gândirea socratico-platoniciană asupra iubirii.

## V

## ADEVĂRATA IUBIRE!

Tot despre Erotică, privită ca artă gândită a iubirii (în special a iubirii băieţilor), va fi din nou vorba în acest capitol. Dar, de data aceasta, va fi considerată ca un cadru de dezvoltare al celei de-a patra dintre marile teme de austeritate care au traversat morala plăcerilor pe parcursul istoriei sale în lumea occidentală. După relaţia individului cu trupul şi cu sănătatea sa, după relaţia cu femeia şi cu instituţia căsătoriei, apoi aceea cu

băiatul, cu libertatea şi cu virilitatea sa, privite ca motive de dezbatere a activităţii sexuale, avem acum de-a face cu relaţia cu adevărul. Aici este unul dintre aspectele cele mai importante ale gândirii greceşti referitoare la iubirea băieţilor: nu numai că arată cum, din raţiunile indicate mai înainte, acest fel de iubire reprezenta un punct spinos, care necesita o conduită elaborată şi o stilizare destul de delicată în practicarea aphrodisiei, dar ridică problema raporturilor dintre practicarea plăcerilor şi accesul la adevăr, sub forma unei interogaţii asupra adevăratei iubiri.

În culturile creştine şi moderne, aceleaşi întrebări – pe tema adevărului, a iubirii şi a plăcerii – vor fi asociate cu elementele constitutive ale relaţiei dintre bărbat şi femeie: tema virginităţii, a nunţilor spirituale, a sufletului-pereche vor marca foarte curând transferul de la un peisaj esenţialmente masculin – ocupat de crast şi cromen – spre un altul, unde sunt valorizate figurile feminităţii şi relaţia între cele două sexe1. Mult mai târziu, Faust va fi o ilustrare a felului în care plăcerea şi accesul la cunoaştere sunt legate

Ceea ce nu înseamnă că figurile iubirii masculine ar fi dispărut cu totul.

Cf. J. BOSWELL, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality.

De tema iubirii femeii, a virginităţii, a purităţii, a păcatului originar şi a puterii sale

mântuitoare. La greci, meditaţia asupra legăturilor reciproce dintre accesul la adevăr şi austeritatea sexuală parc să se fi dezvoltat mai ales în ceea ce priveşte iubirea băieţilor. Sigur că trebuie să se ţină cont de faptul că s-a păstrat puţin din ceea ce fusese afirmat şi recomandat în mediile pitagoreice ale epocii asupra raporturilor dintre puritate şi cunoaştere; la fel, şi de faptul că noi nu cunoaştem în mod nemijlocit tratatele despre iubire scrise de

Antisthene, Diogene Cinicul, Aristotel sau Teophrast. Ar fi, aşadar, o imprudenţă din partea noastră să generalizăm trăsăturile specifice doctrinei socratico-platoniciene, presupunând că ea singură ar concentra toate înfăţişările pe care le luase filosofia Erosului în

Grecia antică. Este la fel de adevărat că foarte mult timp această filosofie a rămas un pol al gândirii, fapt ilustrat de texte ca dialogurile lui Plutarh, Iubirile lui Pseudo-Lucian sau discursurile lui

Maxim din Tyr.

Oricum, aşa cum se prezenta în Banchetul sau în Phaidros şi datorită referinţelor la alte modalităţi de a vorbi pe larg despre iubire, putem vedea cât de departe este această filosofie a iubirii de erotica obişnuită, care ridică problema bunei conduite reciproce a tânărului şi a curtezanului său şi a felului cum că se poate concilia cu onoarea. Mai vedem şi cum, intrând foarte

profund în temele frecvente ale eticii plăcerilor, ridică întrebări a căror importanţă va fi foarte mare, mai târziu, pentru metamorfozarea acestei etici într-o morală a renunţării şi pentru constituirea unei hermeneutici a dorinţei.

O mare parte din Banchetul şi din Phaidros este închinată „reproducerii” – imitaţie sau pastişă – lucrurilor care sunt de obicei spuse în discursurile despre iubire: aşa sunt „discursurile-martor” ale lui Phaidros, Pausanias, Erixirnah sau Agaton din Banchetul, ori cel al lui Lysias din Phaidros, la fel ca şi întâiul contra-discurs ironic propus de Socrate. Aceştia aduc în actualitate ultimul plan al doctrinei platoniciene, materia primă elaborată şi transformată de

Platon atunci când înlocuieşte problematica onoarei şi a „curtării”, cu aceea a adevărului şi a ascezei, în aceste di scursuri-martor, un element este esenţial: de-a lungul întregului elogiu al iubirii, al puterii şi al divinităţii sale, este recurentă chestiunea acceptării legăturii: tânărul trebuie sau nu să cedeze? Cui? În ce condiţii şi cu ce garanţii? Îndrăgostitul poate să dorească pe bună dreptate ca băiatul să cedeze uşor? Întrebare specifică unei Erotici gândite ca artă a întrecerii între curtezan şi curtat.

Această chestiune se înfăţişează sub forma unui principiu absolut general şi amuzant tautologic, în primul discurs din Banchetul, la Agaton: „consecinţa faptelor urâte (aischrois) este

ruşinea

(aischune), urmarea celor frumoase este dorinţa de a fi preţuit" 1;

Pausanias reia principiul imediat, cu mai multă seriozitate, făcând deosebirea între cele două iubiri, cea „care nu are în vedere decât realizarea actului" şi cea care doreşte să aibă, mai presus de toate, o experienţă sufletească2. Trebuie reţinut faptul că în Phaidros, cele două discursuri de început – continuate, unul într-o reluare ironică, altul într-o palinodie – ridică, fiecare într-un mod propriu, întrebarea „cui să cedezi?" iar răspunsul este: celui care nu iubeşte sau, în orice caz, nu trebuie cedat celui ce iubeşte. Aceste prime discursuri fac apel la o tematică comună: a iubirilor efemere, care se destramă când iubitul trece de vârsta adolescenţei şi este abandonat3; a relaţiilor condamnabile care-l fac pe băiat dependent de amantul său4, îl acoperă de ruşine în faţa tuturor şi îl fac să-şi părăsească familia şi relaţiile onorabile şi folositoarcă; a sentimentelor de repulsie şi dispreţ încercate de îndrăgostit chiar faţă de favorurile oferite de băiat, sau de ura pe care o poate simţi băiatul faţă de bărbatul îmbătrânit care-i impune o legătură lipsită de orice plăcere6; a rolului feminin spre care este îmboldit băiatul şi a efectelor de şubrezire fizică şi morală, urmare a acestui gen de raporturi7; a

PLATON, Banquet, 178 d. Despre discursurile

din Banchetul, cf. Luc

Brisson, în Dictionnaire des mylhologics.

Banquel, 181 b-d.

Palinodia – poem antic în care autorul retracta ceea ce spusese într-un poem anterior (nota trad.).

3 Ibid., 183 d-o; Phedre, 231 a-233 a.

4 PLATON, Banquet, 182 a; Phedre, 239 a.

5 Phedre, 23 l e-232 a; 239 e-240 a.

6 Ibid., 240 d.

7 Ibid., 239 c-d.

Recompenselor, avantajelor şi serviciilor, adesea împovărătoare pentru îndrăgostit, care caută să se sustragă de la acestea, părăsindu-şi fostul prieten în ruşine şi singurătate1. Toate acestea ţin de problematica elementară a plăcerilor şi a practicării lor în iubirea băieţilor. Acestor dificultăţi încearcă să le dea un răspuns convenţiile, practicile curtării şi jocurile reglementate ale iubirii.

S-ar părea că discursul lui Aristofan din Banchetul este o excepţie. Vorbind despre tăierea fiinţelor primitive, care stârniseră mânia zeilor, în două jumătăţi (una masculină şi alta feminină, sau amândouă de acelaşi sex, după cum individul originar era fie în întregime masculin ori feminin, fie androgin), aparent depăşeşte problemele artei curtării. Chestiunea dezbătută de el este originea iubirii; poate trece drept o apropiere la modul amuzant-ironic – pusă în gura lui Aristofan, vechi

adversar al lui Socrate – de tezele lui

Platon. Nu apar aici îndrăgostiţi tânjind după jumătatea pierdută, căutând-o, aşa cum sufletele lui Platon păstrează amintirea şi nostalgia patriei lor? Totuşi, pentru a ne limita numai la clementele discursului referitoare la iubirea masculină, este clar că Aristofan încearcă să-i răspundă şi la chestiunea consimţământului. Ceea ce conferă unicitatea cam scandaloasă a discursului şi ironia sa este faptul că răspunsul e în întregime pozitiv. Mai mult, el inversează, prin relatarea sa mitică, principiul general acceptat al unei asimetrii de vârstă, de sentiment, de comportament între îndrăgostit şi iubit. Instituie între ei simetrie şi egalitate, făcându-i să se nască din împărţirea în două a unei fiinţe unice; aceeaşi plăcere, aceeaşi dorinţă îi atrage unul spre altul, crast şi cromen; dacă de la natură este o jumătate masculină, băiatului îi vor plăcea bărbaţii; îi „va face plăcere” să „se culce cu bărbaţi” şi să „fie legat de ei”.

(cumpeplegmenoi). Deci, departe de a arăta o natură feminină, el demonstrează că nu este decât „actul de identitate” al unei fiinţe absolut virile. Şi Platon se amuză să întoarcă, prin Aristofan, reproşul adus de acesta, atât de adesea în comediile sale, oamenilor politici ai Atenei: „o dată formarea lor împlinită, sunt singurii

1 Ibid., 242 a-o.

2 PLATON, Banquet, 191 e.

Bărbaţi cu aspiraţii politice” 1, în tinereţe s-

au dăruit bărbaţilor, fiindcă-şi căutau jumătatea bărbătească; din acelaşi motiv, deveniţi adulţi, vor prefera băieţii. „Să iubeşti băieţii”, „să îndrăgeşti îndrăgostiţii” (a Rapiderastes şiphilerastest, iată două laturi versanţi ai aceleiaşi fiinţe. Problemei tradiţionale a consimţământului, Aristofan îi dă un răspuns direct, simplu, cu totul afirmativ, care elimină, în acelaşi timp, asimetriile care determină complicarea raporturilor între bărbat şi băiat: singura problemă a iubirii şi a comportamentului nu mai este, în acest caz, decât regăsirea jumătăţii pierdute.

Erotica socratico-platoniciană este cu totul diferită: nu numai în virtutea soluţiei propuse, ci, mai ales, pentru că tinde să pună problema în cu totul alţi termeni. Pentru a afla ce este adevărata iubire, oamenii nu vor mai încerca să răspundă la întrebarea: pe cine să iubeşti şi în ce împrejurări poate fi onorabilă iubirea, atât pentru iubit cât şi pentru îndrăgostit? Ori, cel puţin, toate aceste întrebări se vor subordona alteia, o întrebare primară, fundamentală: ce este iubirea în însăşi fiinţa ei?

Pentru a înţelege dimensiunea elaborării platoniciene şi a distanţei care o desparte de erotica curentă, să ne amintim cum răspunde Xenofon la aceeaşi întrebare; el subliniază elementele tradiţionale: opoziţia dintre iubirea în care nu se caută decât plăcerea amantului şi cea în care se dovedeşte grijă pentru iubit; necesitatea

de a preschimba iubirea trecătoare într-o prietenie întemeiată pe egalitate, reciprocă şi trainică3, în Banchetul şi în Amintiri, Xenofon ni-l înfăţişează pe Socrate operând o deosebire riguroasă între iubirea sufletească şi cea trupească4, blamând-o pe cea din urmă, considerând că adevărata iubire este cea sufletească şi căutând elementul ce dă valoare întregii relaţii (sunousia) în prietenică, în

1 Ibid., 192 a.

2 Ibid., 192 b.

3 Despre răspunsul lui Socrate către Aristofan, cf. Banqncl, 205 c.

4 XENOFON, Banquel, VIII, 12.

576 zW., VIII, 25.

Philia1. De aici, desprindem concluzia că nu este suficient ca iubirea sufletească să fie legată de cea trupească, ci ea trebuie descătuşată de orice ataşament faţă de dimensiunile sale fizice (când iubeşti „trup şi suflet în acelaşi timp”, învingător iese primul, iar trecerea tinereţii face să treacă şi prietenia) 2; potrivit lecţiei lui

Socrate, trebuie să se evite orice contact, să se renunţe la îmbrăţişările care pot ridica obstacole în calea sufletului, ba chiar să se procedeze în aşa fel încât trupul să nu atingă trupul, să nu se lase nici „o urmă” 3, în schimb, relaţiile să se întemeieze pe principiile prieteniei: fapte bune şi sprijin, străduinţa de a-l face mai bun pe băiatul iubit, afecţiune reciprocă, legătură stabilită o dată pentru totdeauna4. Să însemne

aceasta că pentru Xenofon (sau pentru

Socrate, care vorbeşte) între doi bărbaţi n-ar putea exista în mod legitim niciun Eros, ci doar un raport de philia? Este un ideal despre care Xenofon crede că putea fi aflat în Sparta lui Lycurgă.

Acolo, bărbaţii îndrăgostiţi de trupurile băieţilor erau consideraţi „netrebnici", în timp ce adulţii „oneşti" care nu iubeau decât sufletul tinerilor şi ţinteau doar să se împrietenească cu ei, erau elogiaţi şi stimulaţi; astfel încât în Sparta „îndrăgostiţii nu erau mai puţin reticenţi în iubirea lor pentru copii, decât taţii faţă de fii, ori fraţii faţă de fraţi", în Banchetul, însă, Xenofon oferă o imagine mai puţin schematică a acestei repartizări. El conturează o concepţie despre Eros şi plăcerile sale având drept obiect însăşi prietenia: din aceasta, din ceea ce poate ea comporta ca viaţă comună, atenţie reciprocă, ca bunăvoinţă a unuia faţă de altul, ca sentimente împărtăşite, Xenofon nu face un lucru care trebuie să se substituie iubirii sau să o înlocuiască, atunci când vine vremea; amanţii trebuie să se iubească: erontes ţes philias, spune el cu o sintagmă tipică ce îngăduie salvarea Eresului, menţinerea forţei sale, dar fără a-i da drept conţinut concret decât afecţiunea reci

1 Ibid, VIII, 13.

2 Ibid, VIII, 14.

3 Ibid., IV, 2.6; cf. Memorables, I, 3.

4 XENOFON, Banquet, VIII, 18.

5 Id, République des Lacedemoniens, II, 12 – 15.

Procă şi trainică ce ţine de prietenie1. Estetica platoniciană este construită cu totul diferit, deşi punctul de plecare al judecăţii este problema deja cunoscută a locului pe care-l au în relaţia amoroasă componentele aphrodisiei. Platon nu repetă întrebările tradiţionale decât pentru a demonstra cum din răspunsurile pripite lipseşte chestiunea esenţială.

Primele două discursuri din Phaidros, cel naiv al lui Lysias şi cel ironic al lui Socrate, susţin că băiatul nu trebuie să cedeze celui care-l iubeşte. Asemenea vorbe, observă Socrate, n-ar exprima adevărul: „Nu este adevăr într-o exprimare (ouk estietumos logos) care, admisă fiind prezenţa unui îndrăgostit, va pretinde că băiatul trebuie să-şi ofere favorurile celui pe care nu-l iubeşte şi asta pentru că primul este în delir, iar al doilea e stăpân pe sine” 2. Discursurile de la începutul Banchetul-ul, cu totul invers şi având grijă să elogieze iubirea, iar nu s-o insulte, afirmă că este frumos să cedezi, dacă o faci aşa cum trebuie, unui îndrăgostit plin de merite3, căci această cedare nu are nimic în comun cu neruşinarea sau cu înjosirea şi că, atunci când este condusă de legea iubirii, „voinţa liberă se potriveşte cu altă voinţă liberă” 4. Aceste discursuri, deşi respectă mai mult iubirea, nu sunt mai etumoi decât cele

ale lui Lysias şi ale criticului său ironic din Phaidros.

În raport cu ele, cuvintele Diotimei din Banchetul şi marea legendă din Phaidros, relatată de însuşi Socrate, apar ca nişte discursuri etumoi. Discursuri adevărate şi înrudite prin origine cu adevărul exprimat, în ce mod? Unde rezidă diferenţa faţă de laudele sau condamnarea de mai înainte? Deosebirea nu stă în aceea că

Diotima sau Socrate ar fi mai riguroşi ori mai severi decât ceilalţi interlocutori; nu-i contrazic în virtutea raţiunii că aceştia ar fi prea permisivi şi ar atribui trupului şi plăcerilor un loc prea important într-o iubire ce n-ar trebui să se adreseze decât sufletelor, îi contra

1., Banquet, VIII, 18., – 2 PLATON, Phedre, 244 a.

3 PLATON, Banquet, 184 e; 185 b.

4Jbid., 196 c.

Zic pentru că nu pun problema la fel; prin raportare la jocul întrebărilor tradiţionale în dezbaterile despre iubire, ei operează anumite transformări şi deplasări fundamentale.

L. Trecere de la problema conduitei amoroase la întrebarea asupra realităţii iubirii în dezbaterea formulată în alte discursuri, iubirea şi frământarea intensă şi puternică de care este cuprins îndrăgostitul sunt dinainte ştiute; punctul esenţial al interesului este, în acest caz, de a şti

— Iubirea „fiind acceptată” 1 – cum vor trebui

să se poarte cei doi parteneri: cum, sub ce formă, până unde, cu ajutorul căror mijloace de convingere sau garanţii de prietenie va încerca îndrăgostitul să ajungă „la lucrul după care tânjeşte” şi cum, în ce condiţii, după câtă rezistenţă şi în urma căror dovezi de iubire va trebui să cedeze iubitul. Chestiune de conduită pe fondul unei iubiri preexistente.

Dar Diotima şi Socrate iau în discuţie chiar realitatea acestei iubiri, natura şi originea sa, în ce constă forţa sa şi ce o atrage cu atâta obstinaţie, dacă nu chiar nebunie, spre obiectul ei: „ce este iubirea, de ce natură este ea şi care-i sunt faptele?”2, întrebare ontologică, şi nicidecum problemă de deontologie. Toţi interlocutorii îşi orientează discursurile spre elogiu sau critică, spre separarea în iubire potrivită şi iubire necuvenită, spre determinarea a ceea ce trebuie sau nu să fie făcut; îi tematica obişnuită a unei cercetări despre elaborarea unei arte a curtării, obiectivul principal îl formează conduita sau jocul conduitelor reciproce. Deocamdată Platou înlătură această chestiune şi, dincolo de separarea în bine şi rău, ridică problema următoare: ce înseamnă a iubi3.

Enunţată astfel, întrebarea presupune în primul rând o deplasare a obiectului discursului. Lui Socrate – de fapt, tuturor autorilor

1 PLATON, Phedre, 244 a.

2 PLATON, Banquet, 201 d.

După ce Phaidros şi-a încheiat discursurile, Socrate afirmă că în gândirea celui ce vorbeşic trebuie să existe „o cunoaştere a adevărului subiectului despre care va mai avea ce spune” (Phaidros, 259 e).

Elogiilor precedente – Diotima îi impută faptul de a fi căutat esenţialul despre iubire în direcţia elementului „iubit” (ton cromenon); s-au lăsat, deci, orbiţi de farmecul, frumuseţea, perfecţiunea tânărului iubit şi au atribuit pe nedrept aceste merite iubirii însăşi; ea nu şi-ar putea manifesta propriul său adevăr decât dacă i se pune întrebarea ce este, nu ce iubeşte. Este necesar ca dezbaterea să se întoarcă de la elementul iubit spre cel care iubeşte (to eron) şi să pună întrebări despre el1. Aşa se va întâmpla în Phaidros când, pentru a răspunde primelor două contraelogii, Socrate face un lung ocol prin teoria sufletelor. Ca o urmare a acestei devieri, discursul despre iubire va trebui să se confrunte cu riscul de a nu mai fi un „elogiu” (în forma mixtă şi confuză a laudei adresată atât iubirii, cât şi celui iubit); el va critica – întocmai ca în Banchetul – natura „intermediară” a iubirii, dezavantajul ce-şi pune amprenta asupra ei (deoarece nu posedă lucrurile faimoase pe care le doreşte), afinitatea cu mizeria şi viclenia, cu ignoranţa şi cunoaşterea din care se naşte; va mai aduce obiecţii modului cum se îmbină în ea uitarea şi amintirea spectacolului supraceresc şi lungul drum de

suferinţă ce-o va conduce, până la urmă, la obiectul său.

2. Trecere de la problema onoarei tânărului la cea a dragostei pentru adevăr

Dacă spunem, odată cu Diotima, că este preferabil să ne deturnăm privirea de la elementul iubit spre elementul care iubeşte, nu înseamnă că au se mai ridică problema obiectului: dimpotrivă, orice cercetare care urmăreşte această formulare fundamentală este menită să determine ce anume este iubit, în dragoste. Dar din moment ce se vorbeşte despre iubire într-un discurs ce vrea să-i exprime realitatea, şi nu să laude ceea ce iubeşte, problema obiectului va fi pusă în alţi termeni.

În discuţia tradiţională, originea cercetării era chiar obiceiul iubirii: dat fiind ce este şi ce trebuie să fie iubitul – frumuseţea nu numai a trupului, ci şi a sufletului, educaţia, caracterul liber, nobil.

1 Ibid., 204 e.

Viril, curajos pe care îl va dobândi etc.

— Care este forma onorabilă de iubire, pentru el şi pentru îndrăgostit, care trebuie să i se arate?

Respectul faţă de iubit, faţă de ce era el în realitate, trebuia să inspire forma şi stilul rezervat al pretenţiilor sale. În schimb, în întrebarea platoniciană se găseşte ideea că definirea iubirii conduce la determinarea a ceea ce e în realitate obiectul său. Dincolo de diversele lucruri frumoase de care îndrăgostiţii se pot ataşa,

Diotima îi demonstrează lui Socrate că iubirea caută să răsădească în gândire „frumosul în sine”, potrivit naturii, purităţii şi „formei sale unice”, în Phaidros, Socrate însuşi spune că sufletul, dacă are o amintire destul de limpede a celor zărite deasupra cerurilor, dacă este condus cu energie şi nu se lasă înfrânt în elanul său de pofte impure, se va lega de obiectul dorit doar dacă acesta poartă în sine, ca reflex şi imitare, frumuseţea însăşi.

La Platon aflăm tema iubirii care trebuie să fie orientată mai degrabă spre sufletul decât spre trupul băieţilor. Nu era nici primul, nici singurul care afirma aceasta. Având consecinţe mai mult sau mai puţin clare, aceasta era o temă destul de răspândite în discuţiile despre iubire, o temă căreia Xenofon îi dă – atribuindu-i-o lui Socrate – o formă radicală. Caracteristic pentru Platon nu este această distincţie, ci modul în care determină inferioritatea iubirii trupului. Ideea sa se întemeiază nu pe demnitatea băiatului iubit şi a respectului ce îi este datorat, ci pe ceea ce determină în fiinţa amantului realitatea şi înfăţişarea iubirii sale (dorinţa de nemurire, aspiraţia către frumos în toată puritatea sa, amintirea celor zărite deasupra cerurilor), în plus (aici Banchetul ca şi Phaidros sunt explicite). Platon nu trasează o graniţă clară, definitivă şi imposibil de trecut între iubirea cea rea pentru trup şi iubirea cea frumoasă faţă de suflet; oricât de lipsită de valoare, oricât de inferioară ar fi

raportarea la trup când este comparată cu impulsul către frumos, oricât de primejdioasă ar fi câteodată pentru că poate să-l deturneze sau să-l împiedice, ea nu este exclusă cu uşurinţă, nici condamnată definitiv. De la un trup frumos, spre trupuri frumoase, după celebra formulă din Banchetul, apoi spre suflete, iar după aceea spre ce este frumos în „îndeletniciri”, în „comportare”, în „înţelepciune”, până ce privirea ajunge la „tărâmul nemărginit ocupat de frumuseţe” 1, mişcarea este continuă. Phaidros, elogiind curajul şi perfecţiunea sufletelor care n-au cedat, nu le condamnă pe cele care, J ducând o viaţă închinată mai mult onoarei decât filosofici, s-au lăsat luate pe nepregătite şi, îmboldite de patimă, au „comis fapta”; fără îndoială, în clipa când aici, pe pământ, viaţa li se va termina şi sufletul le va părăsi trupul, ci vor fi lipsiţi de aripi

(contrar acelora care au rămas „stăpâni pe ei înşişi”); nu vor putea ajunge, deci, în înaltul cerurilor, dar nici nu vor fi siliţi să coboare sub pământ; împreună, cei doi amanţi vor călători dedesubtul cerului, până ce, la rândul lor, „graţie iubirii dintre ei”, vor primi aripi2.

Pentru PI aton, nu excluderea trupului caracterizează adevărata iubire; aceasta este, peste aparenţele obiectului, raportarea la adevăr.

3. Trecerea de la problema inegalităţii partenerilor la cea a convergenţei iubirii

Conform normelor acceptate, se convenise că

& os-ul pornea de la îndrăgostit; cât despre iubit, el nu putea fi decât crast, supus pasiv al iubirii, în schimb, i se cerea afecţiune, un Anterost Natura acestui răspuns ridica, însă, o problemă: el nu putea fi egal cu provocarea; tânărul trebuia să devină ecoul dorinţei şi al plăcerii amantului, dar şi al amabilităţii, serviciilor, solicitudinii şi pildei sale; el era silit să aştepte momentul când ardoarea iubirii înceta sau când vârsta, excluzând impetuozitatea, înlătura primejdiile, pentru ca cei doi prieteni să fie legaţi între ei de o relaţie perfect reciprocă.

Dacă Eros este raportare la adevăr, cei doi nu se vor putea uni decât cu condiţia ca cel iubit să fie împins, şi el, spre adevăr prin forţa aceluiaşi Eros. În erotica platoniciană, iubitul nu poate rezista în poziţia de obiect, comparativ cu iubirea celuilalt, aşteptând pur şi simplu să i se dea, cu titlul de schimb la care are dreptul (pentru că e iubit), recomandările care-i sunt necesare şi cunoştinţele la care aspiră. El trebuie să devină în mod efectiv subiect în această relaţie. De aceea, către sfârşitul celui de-al treilea discurs din

} Ibid., 210 c-d.

2 Phedre, 256 c-d.

Phaidros, are loc răsturnarea prin care se trece de la punctul de vedere al îndrăgostitului la cel al iubitului. Socrate a descris drumul, ardoarea, suferinţele celui ce iubeşte şi lupta crâncenă pe care a purtat-o pentru a-şi stăpâni

atelajul. Iată acum că vorbeşte despre cel iubit: cei din jurul lui îl convinseseră, poate, pe băiat că nu era bine să cedeze unui curtezan; acceptă, totuşi, să-l vadă; prezenţa acestuia îl scoate din fire; simte, la rândul său, o dorinţă confuză, sufletul îi prinde aripi, încă nu-şi dă seama spre ce tânjeşte cu adevărat, nu-şi găseşte cuvintele potrivite; îşi „înlănţuie cu braţele" curtezanul „şi-l sărută" 2. Este un moment important: spre deosebire de arta curtării, „dialectica iubirii" face aici apel la două gesturi perfect asemănătoare; iubirea este aceeaşi, deoarece ea este pentru amândoi gestul care-i conduce spre adevăr.

4. Trecerea de la virtutea băiatului iubit la iubirea mentorului şi la înţelepciunea sa în arta curtării, îndrăgostitul avea iniţiativa şi chiar dacă i se cerea să-şi păstreze controlul, se ştia că efortul de a-şi stăpâni pornirile îl poate face să nu se mai controleze. Punctul forte al rezistenţei era onoarea băiatului, demnitatea sa şi hotărârea impusă de raţiune pentru a rezista. Dar din clipa când Eros se adresează adevărului, el este cel mai înaintat pe calea iubirii, cel cu adevărat îndrăgostit de adevărul ce-l va putea îndruma în modul cel mai fericit spre celălalt şi îl va ajuta să nu se înjosească cu plăceri nedemne. Cel mai cunoscător în privinţa iubirii va fi şi cel care deţine adevărul; rolul său va fi să-l înveţe pe iubit cum să-şi controleze dorinţele şi să ajungă să fie „mai puternic decât el însuşi", în relaţia de

dragoste apare un personaj nou; cel al călăuzitorului; el se substituie îndrăgostitului, dar, prin totala stăpânire de sine exercitată asupra sa, inversează sensul jocului, inversează rolurile, dictează renunţarea la aphrodisia şi devine, pentru toţi tinerii avizi de adevăr, obiect al iubirii.

Phedre, 255 s-o.

2 Ibid., 255 c-256 a.

Acesta este sensul dat în ultimele pagini ale Banchetului descrierii relaţiilor lui Socrate nu numai cu Alcibiade, ci şi cu Charmides, fiul lui Glaucon, cu Euthydemos, fiul lui Diocles şi cu mulţi alţii1. Repartizarea rolurilor este în întregime inversată: tinerii – cei atât de frumoşi şi de curtaţi – sunt îndrăgostiţi de Socrate; îl urmăresc, se străduie să-l seducă, ar vrea să le acorde favorurile sale, adică să le ofere tezaurul înţelepciunii lui. Ei se află în poziţie de crast, iar el, bătrânul cu chipul şi trupul urât, în cea de cromen. Ceea ce ei ignoră, iar Alcibiade află la sfârşitul celebrei „probe”, este că îl iubesc pe Socrate deoarece rezistă încercărilor lor de seducţie; aceasta nu pentru că el nu ar simţi faţă de ei iubire sau dorinţă, ci pentru că este animat de forţa adevăratei iubiri şi fiindcă ştie să iu – bească adevărul. Diotima îi spusese aceasta mai înainte: dintre toţi, ci era atotştiutor în materie de iubire. De acum înainte, înţelepciunea maestrului (şi nu onoarea băiatului) îşi pune amprenta şi pe obiectul adevăratei iubiri şi pe principiul care

împiedică „cedarea”.

Socrate, aşa cum apare în acest fragment, este investit cu puterile specifice personajului tradiţional al theios aner. Rezistenţă fizică, înclinaţie spre insensibilitate, capacitatea de a-şi neglija trupul şi de a concentra în sine întreaga energic a fiinţei sale2. Aceste puteri sunt efective aici, în jocul cu totul special al Erosului; ele îi asigură lui

Socrate stăpânirea de sine şi îi conferă calitatea de cel mai elogiat obiect al iubirii, căruia i se adresează tinerii, dar şi ca singurul care le poate călăuzi iubirea până la adevăr, în jocul amoros, locul înfruntării a diverse încercări de dominare (cea a îndrăgostitului încercând să pună stăpânire pe iubit şi cea a acestuia din urmă prin rezistenţă, reducându-l pe primul prin aceasta la sclavie), Socrate introduce un alt tip de dominare: aceea exercitată de cel care deţine adevărul, privilegiu datorat autorităţii exercitate asupra lui însuşi.

Erotica platoniciană ni se înfăţişează sub trei aspecte. Pe de o parte, un mod de găsi soluţii la o dificultate inerentă din cultura greacă, cea a raporturilor dintre bărbaţi şi tineri, şi anume pro

1 PLATON, Banquct, 222 b. Despre raporturile dintre Socrate şi Eros, cf.

Hadot, Exercises spirituels et philosophie antique, pp. 69 – 82.

H. JOLY, Le Renversement platonicien, 1974,

pp. 61 – 70, blema definirii statutului acestora ca obiecte ale plăcerii; din acest punct de vedere, răspunsul lui Platon apare mai complex şi mai elaborat decât altele; în diverse „discuţii” despre iubire, sau, în numele lui Socrate, în textele lui Xenofon. Într-adevăr, Platon rezolvă complicata problemă a obiectului plăcerii transferând-o de la individul iubit la natura iubirii însăşi; structurând relaţia de iubire ca pe o relaţie cu adevărul, el o împarte în două şi o repartizează atât celui iubit cât şi îndrăgostitului; răstoarnă şi rolul tânărului, pentru a face din el un îndrăgostit de deţinătorul adevărului.

Aşadar, se poate spune că răspunde la provocarea lansată de fabula lui Aristofan: i-a dat acesteia un conţinut real; a demonstrat cum aceeaşi iubire, într-un acelaşi impuls, poate produce la fel de bine paiderastes ca şiphilerasţes. Inegalităţile, diferenţele, rezistenţele şi retragerile care structurează, în practica amorului onorabil, relaţiile întotdeauna dificile dintre crast şi cromen – subiectul activ şi obiectul urmărit – nu mai au nicio raţiune de a fi; mai curând, ele se pot dezvolta într-o altă direcţie, luând o cu totul altă înfăţişare şi determinând un alt joc: cel al progresării pe calea prin care înţeleptul îl învaţă pe băiat ce este înţelepciunea.

Chiar din aceasta se vede că Erotica platonicianăaici rezidă celălalt profil al săuintroduce în relaţia de iubire, ca o chestiune

fundamentală, problema adevărului. Dar face aceasta într-o cu totul altă formă decât cea a logos-ului, căruia trebuie să-i subordoneze poftele în practicarea plăcerilor. Datoria îndrăgostitului (ea îi va îngădui să-şi atingă scopul) este să recunoască dacă iubirea de care este cuprins e autentică, în acest caz, răspunsul la provocarea lui Aristofan îl transformă pe cel dat de acesta: nu jumătatea sa o caută individul în celălalt, ci adevărul cu care fiinţa sa e înrudită, în consecinţă, efortul etic care i se cere va fi de a descoperi şi de a menţine, fără a obosi niciodată, aspiraţia spre adevăr, suportul ascuns al iubirii sale.

Se vede cum gândirea platoniciană tinde să se disocieze de o problematizare curentă care gravita în jurul obiectului şi al statutului său, pentru a inaugura o serie de întrebări asupra iubirii care va gravita în jurul subiectului şi al adevărului deţinut de el.

În sfârşit, erotica socratică, aşa cum ne-o înfăţişează Platon, ridică întrebări frecvente în discuţiile asupra iubirii. Dar ea nu urmăreşte să stabilească cea mai bună conduită, în care s-ar cumpăni rezistenţa suficient de îndelungată a celui iubit şi avantajele suficient de valoroase pe care i le creează îndrăgostitul; ca încearcă să definească prin ce mişcare proprie, prin ce efort asupra lui însuşi, Eros-Viândrăgostitului va putea desprinde şi întemeia pentru totdeauna relaţia sa cu fiinţa adevărată, în loc să traseze o linie între

onorabil şi dezonorant, ea încearcă să descrie înaintarea – cu dificultăţile, peripeţiile şi căderile sale – pe calea ce duce la regăsirea propriei fiinţe. Banchetul şi Phaidros arată trecerea de la o erotică formată pe practicarea „curtării” şi a libertăţii celuilalt, la o erotică gravitând în jurul unei asceze a subiectului şi a accesului comun la adevăr. Din acest motiv, problematizarea este deplasată: în reflecţiile asupra lui chresis aphrodision, ea se concentrează asupra plăcerii şi a dinamicii sale, şi era potrivit ca prin stăpânire de sine să se asigure practicarea corectă şi distribuirea legitimă a plăcerii; în gândirea platonicianã, întrebarea se referă la dorinţa ce trebuie călăuzită spre obiectul său autentic, adevărul. Viaţa moderată, de sophrosune, aşa cum este înfăţişată în Legi, este o existenţă „benignă din toate punctele de vedere, cu suferinţe şi plăceri domolite, cu dorinţe flexibile (eremaiai hedonai, malakai epiâhumiai) şi iubiri liniştite (erotes oukemmaneis) ”1. Aflăm aici ordinea unei economii a plăcerilor asigurate de dominarea exercitată de sine asupra sinelui sufletului, ale cărui călătorii şi înflăcărări amoroase sunt descrise în Phaidros, îi este recomandat, dacă doreşte să-şi obţină răsplata şi să se întoarcă în patria de deasupra cerurilor, să respecte „un regim ordonat” (tetagmene diaite) asigurat de faptul că este „stăpân pe sine” şi că „păstrează măsura”, deoarece a redus la „sclavie ceea ce

naşte viciul” şi dăruieşte, dimpotrivă, „libertate pentru ceea ce produce virtutea”. Lupta cu violenţa poftelor sale n-o va putea purta decât într-o dublă relaţie cu adevărul: raportarea la propria-i dorinţă şi raportarea la obiectul dorinţei sale, recunoscut ca fiinţă adevărată.

Astfel se subliniază unul dintre punctele unde se va forma întrebarea omului dorinţei. Asta nu înseamnă că erotica platoniciană a înlăturat brusc şi definitiv o etică a plăcerilor şi practicarea lor.

PLATON, Lois, V, 734 a.

PLATON, Phedre, 256 a-b.

Dimpotrivă, ea a continuat să se dezvolte şi să se transforme. Tradiţia gândirii care şi-a avut originea la Platon va avea un rol important atunci când, mult mai târziu, problematizarea comportamentului sexual va fi redefinită, plecându-se de la fiinţa senzuală şi descifrarea misterelor sale.

Reflecţia filosofică despre la băieţi comportă un paradox istoric. Acestei iubiri masculine, mai exact iubirii pentru băieţi şi adolescenţi, care va fi mai târziu atât de aspru condamnată, grecii i-au acordat o legitimitate în care ne place să vedem dovada libertăţii pe care şi-o luau în acest domeniu. Totuşi, referitor la iubirea masculină, s-au formulat cele mai mari exigenţe de austeritate, cu mult mai multe decât cele legate de sănătate (îi preocupa şi aceasta), de femeie şi căsătorie (în cadrul ei ajungeau la bătrâneţe), în mod cert, fără

excepţie, ei n-au blamat-o şi nu au interzis-o. Totuşi, în această privinţă se va formula principiul unei „abţineri nedefinite”, idealul unei renunţări căreia Socrate, prin rezistenţa sa infailibilă la ispită, îi oferă modelul şi ideea că această renunţare are în sine însăşi o înaltă valoare spirituală, într-un fel, neaşteptat poate la prima vedere, se observă cum în cultura greacă, referitor la iubirea băieţilor, se constituie câteva dintre elementele majore ale unei etici sexuale care o va condamna în numele următorului principiu: exigenţa unei simetrii şi a unei reciprocităţi în relaţia amoroasă, necesitatea unei înfruntări dificile şi de largă anvergură cu şinele, purificarea progresivă a unei iubiri care nu se adresează decât sufletului în adevărul său şi preocuparea de sine a bărbatului ca subiect al dorinţei.

Am rata esenţialul dacă ne-am imagina că iubirea băieţilor şi-a creat propria-i interdicţie sau că o ambiguitate specifică filosofici nu i-a acceptat realitatea decât pretinzându-i depăşirea. Să nu uităm că acest „ascetism” nu era o manieră de desconsiderare a iubirii băieţilor, ci, dimpotrivă, era un mod de a o stiliza şi, astfel, conferindu-i o formă şi un aspect, de a o pune în valoare. Nu este mai puţin adevărat că există aici o exigenţă de abţinere totală şi un privilegiu acordat problemei dorinţei; ele introduceau clemente care nu erau uşor de introdus într-o morală structurată în jurul

cercetării practicării plăcerilor.

**CONCLUZIE**

Aşadar, în arta practicilor recunoscute (a regimului, a gestiunii gospodăriei, a „curtării” tinerilor) şi plecând de la gândirea ce urmărea să le elaboreze, grecii s-au interogat în privinţa comportamentului sexual ca garanţie morală şi au încercat să dea o definiţie formei de moderaţie dictate de el.

Aceasta nu înseamnă că pe greci nu-i preocupau plăcerile sexuale decât prin raportare la aceste trei puncte de vedere, în literatura care ne-a rămas de la ei se regăsesc multiple mărturii dovedind existenţa şi a altor teme sau preocupări. Dacă însă ne călăuzim, aşa cum am încercat s-o fac în această lucrare, după discursurile şi prescripţiile prin care au încercat să-şi gândească şi să-şi reglementeze conduita sexuală, aceste trei focare de problematizare se constituie ca fiind mult mai importante, în jurul lor, grecii au elaborat o artă de a trăi, de a se comporta şi de a se „folosi de plăceri” conform unor principii exigente şi austere.

La prima abordare aceste forme de gândire ni se par foarte asemănătoare formelor de austeritate pe care le vom afla mai târziu în societăţile occidentale creştine, în orice caz, putem fi ispitiţi să corijăm contrastul, încă destul de general convenit, dintre o gândire păgână

„tolerantă” faţă de practicarea „libertăţii sexuale” şi moralele triste şi restrictive care i-au succedat. Trebuie să remarcăm că principiul unei cumpătări sexuale riguroase şi practicate cu grijă este un precept care nu-şi are originea în creştinism, bineînţeles, nici în Antichitatea târzie, nici chiar în mişcările rigoriste lansate de stoici, de exemplu, în epoca elenestică şi romană, începând cu secolul al IV-lea, este foarte limpede exprimată ideea că activitatea sexuală este în ea însăşi suficient de primejdioasă şi scump plătită, suficient de strâms legată de risipirea substanţei vitale, pentru ca o economie riguroasă s-o reducă la minimum; mai aflăm şi modelul unei relaţii matrimoniale care pretinde din partea ambilor soţi abţinerea de la orice fel de plăcere „extraconjugală”; şi, în sfârşit, ideea unei renunţări din partea bărbatului la raporturile fizice cu un băiat. Principiu general de cumpătare, supoziţie că plăcerea sexuală ar putea fi nocivă, schema unei stricte fidelităţi monogamice, ideal de castitate riguroasă: este evident că nu conform acestui model trăiau grecii; dar nu cumva gândirea filosofică, morală şi medicală, constituită în mijlocul lor, a formulat câteva dintre principiile de fond pe care moralele următoare – în special cele din societăţile creştine – să nu fi făcut altceva decât să le preia? Totuşi, să nu ne oprim aici. Prescripţiile pot fi similare din punct de vedere formal; aceasta nu vădeşte decât sărăcia şi monotonia interdicţiilor. Modul în care

activitatea sexuală era constituită, recunoscută şi structurată ca o garanţie morală nu este acelaşi lucru cu faptul că ceea ce este permis sau interzis, recomandat sau prohibit este identic.

S-a văzut că, în gândirea greacă, comportamentul sexual este constituit ca domeniu de practicare morală, sub forma aphrodisiei, a actelor de plăcere ţinând de un spaţiu agonistic de forţe greu de controlat; ele fac apel, pentru a lua înfăţişarea unei conduite acceptabile din punct de vedere raţional şi moral, la organizarea unei strategii a măsurii şi a momentului, a cantităţii şi a oportunităţii; aceasta tinde să ajungă, ca perfecţiune şi scop ultim, la o perfectă stăpânire de sine în care subiectul este „mai puternic” decât el însuşi, până şi în felul cum îşi exercită puterea asupra celorlalţi. Dar exigenţa de austeritate având drept urmare constituirea subiectului stăpân pe sine nu se înfăţişează sub forma unei legi universale căreia i se conformează toţi, ci mai degrabă ca un principiu de stilizare a conduitei pentru cei care vor să dea forma cea mai frumoasă şi mai împlinită existenţei lor. Iar dacă se urmăreşte definirea unei origini a acestor câteva mari teme care au conferit o formă moralei noastre sexuale (apartenenţa plăcerii la domeniul primejdios al răului, obligaţia fidelităţii monogamice, excluderea partenerilor de acelaşi sex), nu numai că nu trebuie să le atribuim ficţiunii numite morala „iudeo-creştină”; dar mai

ales, nu aici trebuie căutată funcţia pe care a avut-o dintotdeauna lucrul interzis, ori forma permanentă a legii. Austeritatea sexuală, încă din acele vremuri recomandată de filosofia greacă, nu-şi are originile în atemporalitatea unei legi care va adopta, rând pe rând, diversele forme istorice ale reprimării; ca ţine de o istorie mai decisivă decât cea a codurilor: o istorie a „eticii" înţeleasă ca elaborare a unei forme de raportare la sine care-i permite individului să se constituie ca subiect al unei conduitei morale.

Pe de altă parte, fiecare dintre cele trei mari arte ale comportării, cele trei mari tehnici ale sinelui, dezvoltate în gândirea greacă

— Dietetica, Economicul şi Erotica – a propus, dacă nu o morală sexuală specifică, cel puţin o modulare unică a conduitei sexuale.

În elaborarea exigenţelor de austeritate, grecii nu numai că n-au urmărit să definească un cod de conduită obligatoriu pentru toţi, dar nici n-au încercat să organizeze comportamentul sexual ca pe un domeniu relevant în toate aspectele sale al unui unic şi neschimbat singur şi acelaşi ansamblu de principii.

În Dietetică, aflăm o formă de cumpătare definită prin practicarea cumpătată şi la momentul potrivit a aphrodisiei; exercitarea acestei cumpătări necesita o atenţie concentrată în special asupra problemei „momentului" şi pe corelaţia dintre stările variabile ale trupului şi

însuşirile schimbătoare ale anotimpurilor; în centrul acestei griji se manifesta teama de violenţă, de istovire şi preocuparea faţă de supravieţuirea individului şi perpetuarea speciei, în

Economic, aflăm o formă de cumpătare determinată nu de fidelitatea reciprocă a soţilor, ci de un anumit privilegiu pe care soţul i-l acordă soţiei asupra căreia el îşi exercită puterea; miza temporară nu este găsirea momentului oportun, ci păstrarea pe parcursul întregii existenţe a unei anumite structuri ierarhice, caracteristice pentru orânduirea gospodăriei; pentru asigurarea acestei continuităţi trebuie ca bărbatul să se păzească de orice exces şi să aplice stăpânirea de sine şi în stăpânirea exercitată asupra celorlalţi, în sfârşit, cumpătarea cerută de Erotică este şi ea de alt tip; cu toate că nu dictează abstinenţa, este evident că tinde spre aceasta şi conţine în sine idealul unei renunţări la orice relaţie fizică cu tinerii.

Această Erotica este asociată cu o percepere a timpului mult diferită de cea referitoare la trup sau la căsătorie: este experienţa unei perioade efemere care în mod fatal se îndreaptă spre o scadenţă apropiată. Cât despre preocuparea care-o animă, este cea pentru respectul datorat virilităţii viitoare adolescentului şi statutului său de viitor om liber: problema nu mai este ca bărbatul să-şi stăpânească plăcerea, ci de a şti cum să i poate face loc libertăţii altuia în

stăpânirea exercitată asupra sinelui şi în iubirea adevărată care i-o poartă, în definitiv, în cadrul reflecţiilor despre iubirea tinerilor erotica platonicianã a ridicat problema relaţiilor complexe dintre iubire, renunţarea la plăceri şi accesul la adevăr.

Să ne amintim ce scria, nu demult, K.J. Dover: „Grecii n-au moştenit credinţa că o putere divină i-a revelat omenirii un cod de legi care reglementau comportamentul sexual şi nici n-au întreţinut-o. Nu aveau o instituţie a cărei atribuţie să fi fost controlul respectării interdicţiilor sexuale, în faţa unor culturi mai vechi, mai bogate şi mai elaborate decât a lor, ei şi-au luat libertatea de a alege, a adapta, a dezvolta şi, mai ales, de a inova1”. Considerarea comportamentului sexual ca domeniu moral n-a fost pentru greci un mod de a interioriza, de a justifica sau de a institui în principiu interdicţii generale impuse tuturor, ci o modalitate de a elabora, pentru cea mai mică parte a populaţiei, formată din bărbaţii adulţi şi liberi, o estetică a existenţei, artă gândită a unei libertăţi privite ca joc al puterii. Etica sexuală, care stă în mare măsură la originea eticii noastre sexuale, se întemeia pe un sistem foarte sever de inegalităţi şi coerciţii (în special faţă de femei şi sclavi), dar a fost problematizată în gândire ca raportul, pentru un om liber, dintre exercitarea libertăţii sale, formele puterii sale şi accesul său la adevăr.

Considerând, fără prejudecăţi şi într-un mod foarte schematic, istoria acestei etici şi metamorfozele sale în timp, mai întâi remarcăm o deplasare de accent. Este clar că, în gândirea greacă veche, relaţia cu băieţii constituie punctul cel mai spinos, focarul cel mai activ de meditaţie şi elaborare; aici, problematizarea face apel la formele de austeritate cele mai subtile. Or, pe parcursul unei evoK.J. DOVER, Homosexualite grecque, p. 247.

Iuţii foarte lente, vedem cum acest focar se deplasează: atenţia se va îndrepta, încetul cu încetul, spre femeie, ceea ce nu înseamnă că iubirea băieţilor nu va mai fi practicată, nici că va înceta să se exprime şi nici că nu va mai suscita întrebări. Femeia şi relaţia cu femeia vor marca, însă, perioada cea mai puternică a gândirii morale asupra plăcerilor sexuale: fie că este problematizată sub forma temei virginităţii, a importanţei căpătate de conduita matrimonială, fie sub forma valorii atribuite raporturilor de simetrie şi de reciprocitate dintre soţi. Apare, de altfel, o nouă deplasare a focarului problematizării (de data aceasta de la femeie către trup) în interesul arătat începând cu secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea faţă de sexualitatea infantilă şi, într-o manieră mai generală, faţă de raporturile dintre comportamentul sexual, normalitate şi sănătate.

Odată cu aceste deplasări, se va petrece totodată şi o anumită unificare între elementele

răspândite în diferitele „arte” de practicare a plăcerilor. A avut loc unificarea doctrinală – Sfântul Augustin fiind unul dintre iniţiatorii ei – care a îngăduit să fie gândite în acelaşi ansamblu teoretic jocul morţii şi al nemuririi, instituţia căsătoriei şi condiţiile de acces la adevăr. Dar a existat şi o unificare, să-i spunem „practică”, cea care a reunit diferitele arte ale existenţei în jurul descifrării sinelui, a procedeelor de purificare şi de luptă împotriva senzualităţii. Dintr-odată, în inima problematizării comportamentului sexual nu se mai regăseşte plăcerea cu estetica practicării sale, ci dorinţa şi hermeneutica sa purificatoare.

Această substituţie va fi efectul unei întregi serii de schimbări.

Despre începuturile acestora, mai înainte chiar de dezvoltarea creştinismului, stă mărturie gândirea moraliştilor, a filosofilor şi a medicilor din primele două secole ale erei noastre.

SFÂRŞIT